

مجلة الفكر والفن المعاصر

القاترة

العدد (١٥٦) نوفمبر ١٩٩٥

اكتشاف جديد لباحث فرنسي

كيف علمت الحضارة المصرية أوروبا

الماركسية الجديدة في مصر

موالد مصر المحروسة



الغلاف الأول :
رسم للفنان : حلمى التونى

القاترة

مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب



العدد (١٥٦) نوفمبر ١٩٩٥

الثمن فى مصر: جنيهان

العراق - ١٥٠٠ فلس - الكويت ١,٢٥٠ دينار - قطر ١٥ ريال - البحرين ١,٥٠٠ دينار - سوريا ٧٥ ليرة - لبنان ٣٠٠٠ ليرة - الأردن ١,٢٥٠ دينار - السعودية ٢٠ ريال - السودان ٤٧٠٠ ق - تونس ٤ دينار - الجزائر ٢٨ دينار - المغرب ٤٠ درهما - اليمن ١٧٥ ريال - ليبيا ١٦ دينار - الإمارات ١٥ درهما - سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال - غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتا - لندن ٤٠٠ بنس - الولايات المتحدة دولاران.

الثمن فى الخارج

الإشتراكات فى مصر:

عن سنة (١٢ عددا) ٢٤ جنيها مصريا شاملا البريد.

الإشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عددا]:

- البلاد العربية: افراد ٣٠ دولارا، ميئات ٥٢ دولارا شاملة مصاريف البريد.
- أمريكا وأوروبا: افراد ٤٨ دولارا، ميئات ٧٠ دولارا شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة - جمهورية مصر العربية - القاهرة -

١١١٧ كورنيش النيل - فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥

المادة المنشورة مكتوبة خصيصا للمجلة، وتعبّر عن آراء أصحابها ولا ترد فى حالة عدم النشر. المراسلات باسم رئيس التحرير.

رئيس مجلس الإدارة

سمير سرحان

رئيس التحرير

غالى شكرى

مدير التحرير

عبد جبير

المستشار الفنى

جلمى التونى

السكرتارية الفنية

التحرير

مهدى محمد مصطفى

التنفيذ

صبرى عبد الواحد

مادلين أيوب فرج

المحررون

فتحى عبد الله

السماح عبد الله

القاهرة

العدد ١٥٦ نوفمبر ١٩٩٥

فهرست:

المواجهات

لمناقشة الجديدة في مصر

- أوروبا الموحدة ونموذج الشراكة المستقبل .. محمد عبد النعم شفي ٧
اشتراكية أم دولة للإنتاج سامح سعيد حيرد ١٨
الماركسية واللبنانية والثورة
في المجتمع المعاصر صلاح المصري ٢٦
الماركسية والدين مايكل نولي ت. بولسيفسكي ٤٢
الماركسية واليونانية الشيوعية
سند أرست بلوخ كارلوس روس ت. ب. د. ٤٨
أصبح الزايق منطقا بيتر جران ٥٢

الشعول والغايات

- مؤلفه مصر المرحومة بين الماضي والحاضر عرفه عبده علي ٥٦

المراجعات

- لتساكلات التجاور، قراءة في رواية ..
{ عظة رضوان } لمحمد جبير أحمد ريان ١٠٢
ملاحج المشروع الحداثي عند جابر عصفور .. محمد بندي ١٢٠
العلاقة بين الدين والدولة
أو بين الدين والسياسة شريف كامل ١٣٢
أمريكا .. والثقافة العلمية سمير حنا صادق ١٦٨
نشأة الانطولوجيات جان دوفينيون
وتطورها في الحياة الاجتماعية ترجمة وتقديم: إلهام غالي ١٧٤

المحاورات

- أثينا السوداء، أثينا المصرية... حسن حنفي ١٨٠
ألبير لافيري بلوز بجائزة جمعية
الثقافة الفرنسية رفعت بهجت ٢٠٠

الإشارات والتنبيهات

- الجدل في رواية «ملئكي» لطيفة الزيات ٢٠٦
مهرجان سيلما تحتضرا رفعت بهجت
أوراق المسرح التجريبي مجدي فرج
العالم شجرة دالة الاخضران أحمد علي الشريف
نوبل - شيموس هيلي:

- وعشنا طويلا.. في ديار التملئ محمود قاسم
هل يشكل المتمدنون التنمية؟ موزياني ت. ر. غ. علاء غلام
طباعة الكهر والملونين.
التروع. الطبقة. وقادة الهيمنة. ت. ر. غ. علاء غلام
شهادة صادقة عن عصر
الأكاذيب والغرضي ودراما القتل المستم. أمير المصري

«القاهرة» على رصيف المدن العربية

قا في ظل غياب معظم المنابر العربية أو توقفها أو موتها مثل «النقاد»، و«الوحدة»، المغربية، و«الدوحة»، القطرية، و«تمشتر»، و«الأدب»، و«الأقلام»، و«أفاق عربية»، من المنابر الجادة، والتي ساهمت في صياغة العقل العربي خلال نصف القرن الأخير، تواصل «القاهرة»، طريقها مسلحة بالفكر الحر والمتقدم، في خط المواجهة الأول من أجل صياغة مشروع ثقافي وفكري مستنير، وبما يفرحنا أن «القاهرة»، أصبحت المجلة الأولى في العالم العربي، وهو ما يحزننا في الوقت نفسه لغياب المنابر الجادة أو هجرتها إلى خارج بلدانها، لأننا نريد أن يكون هناك أكثر من منبر عربي.

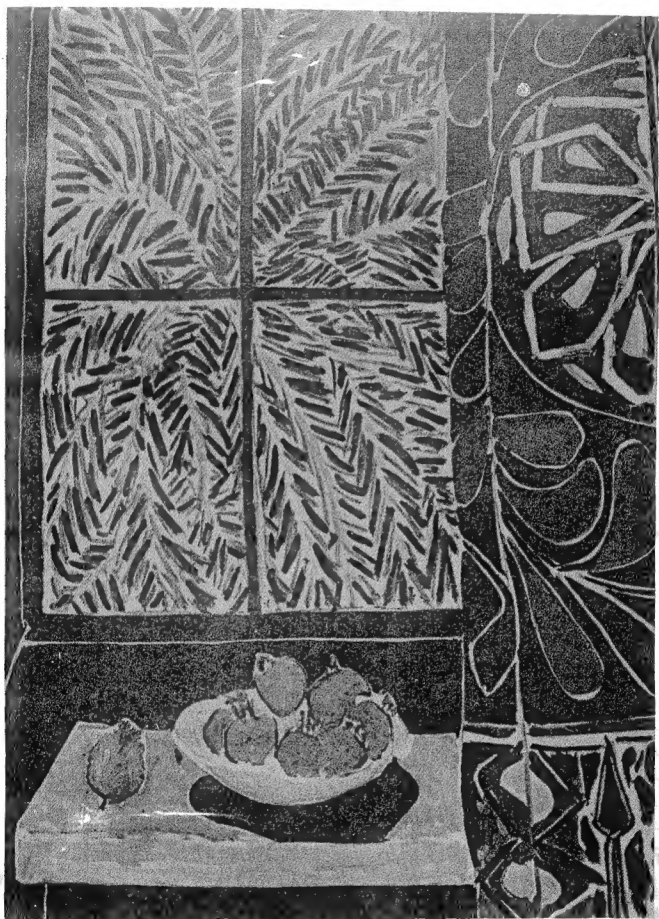
ومنذ العدد (١١٦) يونيو ١٩٩٢ ونحن نواصل نشر ما أردنا أن ننشره من مشروع حضاري - دون أن نوصد الباب - لكل التيارات الثقافية، ولم نخص مصر فقط، بل نشرنا لمعظم مثقفي العالم العربي، ضمن رؤيتنا وشكرتنا دفاعاً عن التنوير والعقل الحر.

وإننا نجني الثمار الآن عبر آلاف الرسائل والمواد التي تصلنا للنشر من أنحاء العالم العربي، بل من عواصم غربية أيضاً، وبالتالي أصبحت «القاهرة»، بعد ثلاث سنوات ويضعة أشهر أهم منبر عربي، ونتمنى من خلاله أن نواصل مسيرتنا في هذه اللحظة المتغيرة لنقف في مواجهة الخط الأول للدفاع عن العقلانية.

ومن يطالع ما نشرناه عبر السنوات الماضية يكتشف أننا لم ننقص عملاً طرحناه منذ العدد الأول، وقد كنا نلمح منذ البداية ما سيؤول إليه حال الفكر العربي، وصعود التيارات التي تتلعب بالعنف من أجل العودة إلى ماضٍ وهمي. ومن هنا تبرر أهمية ما نشرته «القاهرة»، بوصفها المنبر العقلاني صاحب المشروع.

تبقى نقطة أخيرة. نتمنى أن تصل «القاهرة»، ليد كل قارئ عربي، وهذا ما نلمسه من سؤال معظم المثقفين العرب، سواء عن طريق الرسائل أو اللقاءات المباشرة أو عبر المهرجانات الثقافية. ■

التحرير



المواجكات

الماركسية الجديدة فى مصر

٧ أوروبا الموحدة ونموذج اشتراكية المستقبل، محمد عبد المنعم شلبى.

١٨ اشتراكية أم دولة للإنتاج، سامح سعيد عبود. ٢٦ الماركسية واللينينية

والثورة فى المجتمع المعاصر، صلاح المصرى. ٣٢ الماركسية والدين، مايكل

لوشى، ترجمة، بشير السباعى. ٤٨ الماركسية والبيوتوبيا الثورية عند إرنست

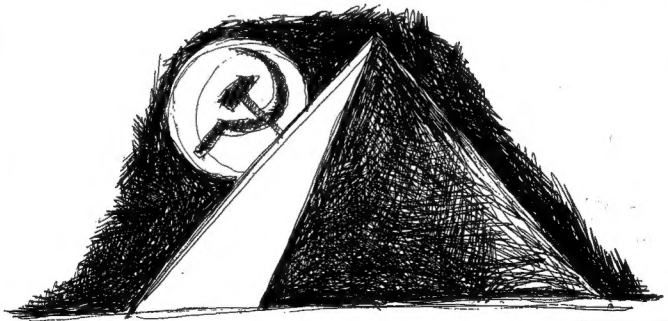
بلوخ، كارلوس روسى، ترجمة، ب. س. ٥٢ أصبح الواقع منطقاً، بيتر جران.

أهم المدارس الفكرية أمراً غير مقبول،
على الأقل من الناحية العلمية؟
أم ماذا؟

هذا هو السؤال الذي يكمن خلف هذا
المحور الذي خطط له هؤلاء الباحثون فلم
يكن أمام المجلة إلا أن تستجيب لهم.

عادة ماتقوم القاهرة، بالتخطيط
لمحاورها، أى لا تنتظر البريد لتجمع منه
ماتتشر، لكن هذا الملف وقجاة تكوّن لدينا
فى فترة متقاربة، وكأن كاتبه على
موعد .. هل هذا لأن الباحثين الجادين،
وجدوا فى الكلام المبتذل عن واحدة من

الماركسية الجديدة فى مصر





أوروبا الموحدة

ونموذج اشتراكية المستقبل

محمد عبد المنعم شلبي

باحث في علم اجتماع المستقبلات

ذوات الطبيعة الأدنى أسيرة الحاضر، أما الإنسان فكانن مستقبلي،^(١).

- وكذلك إن علينا (ثانيًا) أن نضع في الاعتبار حقيقة مؤداها : أن الدول المكونة لأوروبا الموحدة، هي دول متغايرة المستويات الاقتصادية والتكنولوجية - كما هو حالها لغويًا ومذهبيًا - ويشكل ويسبب تتجذر وضوحًا عندما نتحدث عن ألمانيا، إنجلترا، فرنسا من ناحية، واليونان وأسبانيا من ناحية أخرى.

لقد أردت مما سبق أن أضع حقيقتين واضحتين موضع الاعتبار، يبنى عليهما بناء بكامله، تكليفهما:

(١) أننا نداول حالة تجربة مستقبلية - وليست حالة حاضرة موضع الدراسة

في غاية الأهمية، فعلينا تجنبنا الدراسة بكاملها، ألا وهي، أن رؤيتنا في هذا المقام ليست رؤية آتية لحاضر الأوضاع بأوروبا الغربية، بل هي (رؤية مستقبلية) لتلك الأوضاع، بدت على أساس أحد أساليب الدراسة المستقبلية، وهو:

«الاشتقاق المستقبلي للمسار - Trend Extrapolation»

هذه الرؤية - المستقبلية - التي أصبحت من مستلزمات الباحث العلمي في كافة المجالات في وقتنا الحاضر، والتي سيكون لها الغلبة في المستقبل على تلك الرؤى التي تقتصر مدى رؤيتها على ماضى الإنسان أو حاضره أو هما معًا، دون أن تمتد بها إلى مستقبله. وكما قال الشاعر جون دونه G. Doone، الكائنات

ق - لم الحديث الآن عن (الاشتراكية) في وقت وصمت فيه بكثير من الرصمات التي قلبت مفهومها الجوهرى رأساً على عقب؟

- وكيف لنا أن نتحدث عن هذه الاشتراكية في أحد معالق الرأسمالية العالمية الحالية؟

- وأخيراً، عن أى اشتراكية نتحدث، وما المؤشرات العيانية (الدالة) التي جعلتنا نطلق هذا التعبير - الاشتراكية - على (تجربة) أوروبا الموحدة؟

تساؤلات متعددة تحتاج الإجابة عنها لتحليلات موسعة ومفصلة، ولكن علينا - في البداية (أولاً) وقبل الشروع في عرضنا هذا - أن نلغث النظر إلى مسألة

والتحليل. (وهي الحقيقة التي تتعلق بطريقة «نظر، وسير، وبناء، دراستنا بالكامل».)

(٢) كذلك أن التفاوتات والكتابات (المفرقة) بين دول الوحدة المنتظرة، هي من الجوانب الأساسية والمعتبرة التي يقوم على أساسها ويحقق افتراضنا الخاص باشرافية تجربة الوحدة الأوروبية.

(وذلك في حالة إتمام الوحدة الأوروبية كما هو متوقع ومخطط لها).

— بعد هذا التأسيس المهد، أعقد أن الإجابة عن التساؤلات التي طرحناها بداية قد أصبح مطلباً، ولذا فإن علينا أن نضع الآن خطوط سيرنا للوصول إلى ذلك الهدف، مع الوضع في الاعتبار أن عرضنا التالي لن يقدم مجرد إجابات جامدة عن تساؤلات — الطريقة المدرسية — بل إن قراءة الدراسة بشكل شامل سوفصلنا إلى ما نبغيه ببسر وسلاسة.

وترتيباً على ما سبق نداول فيما يلي:—

أولاً: المؤديات التي تحقق اشتراكية المستقبل في أوروبا الموحدة.

ثانياً: جوهر الاشتراكية الحقبة (اشترافية المستقبل).

ثالثاً: مؤديات القول باشرافية تجربة الوحدة الأوروبية.

أولاً: المؤديات التي تحقق اشتراكية المستقبل في أوروبا الموحدة:

— إن المبادئ والقيم والثقافات والأفكار والفلسفات، بل والسياسات — بشكل عام — لا توجد في فراغ، أو من



الماركسية الجديدة في مصر

فراغ، فهي توجد مع الواقع الإنساني، وهي تشق وتولد وتنتج أساساً من خلاله، وذلك عبر سلوات وأجيال متعددة يمكن لمن أراد أن يتبعها أن يجد لها وجوداً تاريخياً مرتبطاً بحياة وتجاوب جميع الشعوب الإنسانية، وهي التي تمثل زائداً ونقصاً لا يلغى بطريق اللجوء إليه عدد محاولة رسم معالم طريق السير يتوافق مع المتغيرات المتلاحقة في عصرنا الحاضر والمستقبل.

— ولو أننا أمعنا النظر في تجزئة الوحدة الأوروبية لوجدناها تقدم مثالا واضحا على ذلك.

إن للشعوب الأوروبية تاريخاً طويلاً مع الفكر والمبادئ ذات اللوافد الاشتراكية بكافة تنوعاتها (من الغابية إلى الشيوعية). ولذلك فإنه — وتبعاً لما سبق أن ذكرناه — عندما تم رسم الطريق للوحدة الأوروبية والتخطيط لها منذ عام ١٩٥٧، كان لتلك المبادئ والقيم أثرها الواضح على هذه العملية.

ورغم كافة الانهيارات التي تمت على الجانب الشرقي من العالم، فإننا نجد أن هناك فرقاً أساسياً وجوهرياً بين: (١) أن يتم فرض المبادئ والأفكار على الواقع ولا يطبق منها سوى أقل القليل، (٢) وبين أن تتبع هي ذاتها على هذا الواقع كنتاج طبيعي وغير قسري ودون الحاجة إلى إطلاق التسميات عليها.

— ولعل الافتراق الأساسي في كون التجربة الأوروبية في الوحدة تطبيق المبادئ الاشتراكية — كما سترى — دون أن تلجأ إلى الأساليب والإجراءات القهرية، واتسام هذه المبادئ بمرونتها التي تبعدنا عن الدوجماتية — أي تطبيقها للجوهر ليس الصيغ الجامدة — نقول إن لذلك أسباباً وعوامل مؤدية، فإلى جانب أن أوروبا — الغربية تخصصاً — هي مهد الأفكار الاشتراكية، الغابية، السانسمونية، الأرينية، الماركسية.. الخ، فإن هناك كذلك عوامل أدت إلى عدم جمود هذه الأفكار ذاتها، فكما ذكرنا، أن الفكر — بمفهومه الموسع — وُلِدَ واقع معين وهذا الواقع الذي قد يعمل على تسميته وتطويره، أو هو قد يعمل على كبته وتثويته.

هذا وقد يكون الحديث بشكل أكثر تفصيلاً حول العلاقة بين الفكر والواقع شيئاً ضرورياً ومطلباً في حالتنا هذه، ولكن لنا في حديثنا التالي تطبيقاً واقعياً يدخلنا بشكل مشروع إلى صلب ومخور موضوعنا محل التناول. وهو الحديث الذي يعد بمثابة مناقشة لمؤديات تحقق اشتراكية المستقبل في أوروبا الموحدة.

— ولكن، وقبل الخوض في تناول تلك المؤديات أود أن ألفت الانتباه إلى نقطة أساسية، وهي أن مسألة الرغبة الأوروبية في دخول حلبة المنافسة العالمية كقطب له وزنه في مقابل التكتل الأمريكي (الولايات المتحدة وكندا) من ناحية، ومجموعة جنوب شرق آسيا (اليابان والتايبات الآسيوية) من ناحية أخرى، ليس هو محور الاهتمام الأساسي في هذا المقام، فإذا كان عامل المنافسة العالمية قد أدى (أساساً) إلى حدوث الوحدة، فإن حديثنا هنا هو عن (اشترافية) هذه الوحدة والعوامل المؤدية إلى تجسدها.

– ولندخل الآن إلى تناول تلك الموديات (العوامل الدافعة) – الفكرية والبنائية – بشكل أكثر تفصيلاً –

(١) الانتقال من الإطلاقية (الدوجماتية) إلى النسبية (المرونة) :

لعل الملاحظ أن (الفكرة) تولد ثم تتطور.... وقد تصبح في فترة من فترات تطورها متسمة بقدر من الدوجماتية، وأن كثرة تناولها بالمعرض، والنقد، وإعادة تحليلها، وتفسيرها، ومراجعتها وتقييمها... إلخ، قد يكسبها سمة (المرونة) النسبية بقدر معين للتحرر بعيداً عن دوجماتيتها السابقة التي كانت عليها في فترة من فترات تطورها التاريخي.

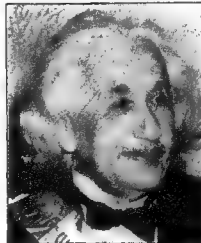
وإن تاريخ العلم يمنحنا للنظر في نقلة رئيسية مرت به، عصفت بنسق كامل متكامل ينظر إلى العالم ويفسره من خلال (إطلاقية نيوتونية)، هذا النسق النيوتوني الإطلاقي الكوني يتسم بالشمول الذي يكون الإنسان فيه مجرد ذرة بسيطة، ولما كانت ثورة نيوتن هي المقدمة الطبيعية للثورة الصناعية التي قامت على أساس ميكانيكي وتميزت بظاهرة الإنتاج الواسع، فقد أعقب هذه الثورة في أوروبا رد فعل طبيعي إلى حد كبير، وهو ما يسمى بالحركة الرومانسية في أوروبا.. وهي حركة ضد إهمال الذات على حساب الموضوع ضد الإساءة إلى روح الإنسان التي هددتها في رأيهم ثورة نيوتن والثورة الصناعية ذات الإنتاج الكبير ضد المدينة بمصانعها، الكريهة ودخانها القاتل ومن أجل الرفق بحياته المعنوية الطبيعية بجمالها وألوانها (٧).

– هذا بخصوص الرد الفلسفي على الإطلاقية الميكانيكية (النيوتونية)، أما

اللتحدى الجدي فقد تجلى واضحاً عندما جاء (أينشتاين) بتسميته للشهيرة والتي حولت المجري فجعله قائماً على نسق متكامل (آخر) لرؤية وتفسير العالم، مغاير لسابقه ومغدد له، فأصبح النسبية النظرية والتفسير دورها المتجلى بوضوح في كافة ميادين العلم الحديث – بل والحياة بكاملها – فأصبحت العملية بذلك مقترنة بالنسبية وهي – أي النسبية التي جعلت للمرونة – كبديل عن الدوجماتية والإطلاقية مكانتها ونورها فأصبح من يعتقد بامتلاكه للحقيقة المطلقة ما هو إلا واهم وذو فكر غرسي.

(٢) الجدلية شرقاً ... وغرباً :

وترتيباً على ما سبق فالملاحظ للأوضاع العالمية يجد أن العالم من خلال فترة الثنائية القطبية (شرق – غرب) قد ساد نمطان متباينان من أنماط الفكر والممارسة، ففي حين كان الكبت – وكبت النقد تخصيصاً – سائداً في الشرق، نجد أن النقد الحر قد ظل فاعلاً في الغرب حيث توجد التيارات



أينشتاين

الفكرية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار وقد كان لتراكم الكم عبر عقود متتالية زمن يتحول فيه إلى كيف يتجاوز السابق بل ويحاول بكل قوة أن يحطمه ويعمل على محوه.

إن بقاء المجتمع بوصفه كياناً دينامياً من البشر، يظل مشروطاً بحرية حركة جميع التيارات الفكرية الثقافية داخله هذه الحرية النقدية تعمل الجدلية أما كبتها فهو يحبط تلك العملية، وهي – أي العملية الجدلية – شرط البقاء الأهم للمجتمع البشري.

– لقد سادت (الإطلاقية النيوتونية) مجتمعات الشرق – الاشتراكي السابق – فظلت تعتقد في امتلاكها الحقيقة المطلقة وحاربت من أجل إخفاء، وقمع، والتعويه على المخالف لكي يصبح اللون موحداً. وذلك في حين سادت (المرونة والنسبية الأينشتاينية) مجتمعات الغرب فكان المجال متاحاً للرأي ونقيضه فتولد الأفضل، والعملية تسير في سبورتها التاريخية.

– إن الصراع بلوغياته المتعددة (السياسي – الطبقي – الفكري...) قد يكون إيجابياً بدرجة كبيرة فهو يولد الجديد باستمرار، ولذا فليس شرطاً أن يكون كل صراع ذا آثار محسنة.. وأن مجتمعاً تسوده المرونة وتسببه للنظر لنجد أرضاً خصبة لتولد أنواع من الصراع الإيجابي المجدد لبناءات المجتمع المتعددة، ومن ثم فهو يعمل على تطوير هذا المجتمع وتقدمه. وقد يكون من المفيد هنا الاستشهاد بإسهامات (لويس كوزر L. Coser.) الذي يعد أحد رواد مدرسة الصراع الاجتماعي الذين حاولوا «حقن» الوظيفية بدم جديد. بدأ (كوزر) مهمته بتوجيه النقد لدموذج التوازن البارسونزي

وهكذا وجدنا: ألتوسير، سارتر
ميلز، جولدنر، بولانزاس،
هوركاس، أدورنو، فروم،
هايماس، فيلنر،



الماركسية الجديدة في مصر

تقوم بدورها في التقدم والتطوير
الإنساني، والعكس بالعكس.

..... ولكن دعونا نطرح جانباً
مهماً قد يصيب البعض بأن الحرية
مطلقة في الغرب وأنه النموذج المثالي
للإنسانية. إن ما أردناه، هو فقط الحديث
عن شرق كان يكتب المخالف تماماً
ويصادر عليه، في مقابل غرب يتبع
هامشاً أكبر للمناورة والحرية، وليس حديثاً
إن من الغرب كما لو كان الجانب المزه
من العالم عن الأخطاء، بل إننا ننظر إلى
أحوال واقع راهن، فلنكن أكثر صراحة
بالقول بأنه - أي الغرب الحالي - الأفضل
في زماننا الراهن على مستويات هي
بالتحديد متعلقة بالإشاعات المقدمة
والممكنة داخله، وليس بالنسبة لسياسات
يمارسها - الغرب ذاته - خارج نطاقه
وخصوصاً تجاه العالم المتخلف.

(٣) التجديد الماركسي والتكريم على الأبعاد الإنسانية :

وتأسيساً على ما سبق، وجدنا أن
معظم رواد التجديد للفكر (الماركسي
خاصة والاشتراكي عامة) قد أنجبهم واقع
الغرب الذي يتيح التعامل الحر مع الأفكار
والنظريات، ولا ينظر إليها نظرة (التابو)
المقدس الذي يوصم من يحاول مراجعته
بأنه من الشررتين.

وإصفاً إياه بالسكون والجمود، موضحاً أن
الصراع لا يؤدي فقط إلى نتائج تفكيكية،
بل يعمل أيضاً على إحداث توازن بين
مختلف القوى الاجتماعية. وبدلاً من أن
يؤدي الصراع إلى تعزيز المجتمع، فإنه
قد يكون بمثابة «صمام أمن» اجتماعي
من شأنه الإسهام في تحقيق التوازن
والاستقرار. ومعنى ذلك أن الصراع
يؤدي وظيفة مهمة تتمثل في إيجاد
معايير، وقواعد جديدة، وإعادة الوحدة
بين الجماعات المختلفة، والتخفيف من
حدة التباين الاجتماعي .. بدون
الصراع إذن يسود المجتمع الركود، ذلك
لأن الصراع يرتبط بالإبداع الاجتماعي
الذي يؤدي بالتالي إلى التقدم
التكنولوجي ..

والنتيجة الأساسية التي يخلص إليها
(كورز) من ذلك كله هي أن المجتمعات
التي تشهد «صراعاً نظامياً» هي تلك التي
تتمتع ببناءات مستقرة ومتكاملة إذا ما
قورنت بتلك التي تتميز ببناءاتها بالجمود
والسكون (٣).

والاعتقاد لدينا أن المجتمع الإنساني
قائم على الأعمال الحرة لكافة التيارات
داخله، وأن جدلية تفاعلها يولد الجديد
كمزيج أرقى مجاوز لسابقه، وليس شرطاً
أن عملية التفاعل هذه متسمة دائماً
بالضرورة بطابع الصراع، بل إن بعض
أطراف التفاعل قد تتم العملية التفاعلية
عبر مستويات متعددة ومتنوعة، ولكن
تبقى السمة الصراعية الجدلية - مع ذلك -
هي المولدة للتجديد باستمرار، ولكي تتم
العملية الجدلية على وجهها الأمل فإنها
تحتاج إلى ظروف، أو لنقل إنها مشروطة
بشروط أهمها: أن الوسط يتحسس ولا
يكبتها فإن هي تمت بصورتها المطلوبة

إن هؤلاء جميعاً ساهموا في تحرير
الماركسية (على وجه الخصوص) من
ريقة جمودها الذي كان سائداً في الشرق،
فلقد أتى حين من الدهر على الماركسية
وقد تجددت وأصبحت النظرية الانعكاسية
(السمتالية) هي المورد الرئيسي
لهم (٤) ، في حين قام هؤلاء المجددين
بإعادة فهم، ومراجعة، وتطوير لمسلّماتها
الأساسية والفردية، فأصبحت أكثر
مرونة، وبعد أن كان الفوقى مجرد
انعكاس آلي للتحسّ، ثم تركيز - من
جانبهم - على الجدلية بين البالدان في
أن معاً، كما تم رد الاعتبار للبناء الفوقى
بما يتضمنه من وعى، وإرادة، وحرية
إنسانية، وذلك، بالإقرار باستقلاليته
النسبية. وأن التركيز على تلك الجوانب قد
سود الاعتقاد بأن المرحلة - الراهنة من
مراحل تطور النظرية الاجتماعية تتميز
بسيطرة الاهتمام (بالجوانب الفكرية) في
مقابل التركيز على (الجوانب
الاقتصادية) الذي كان سائداً خلال فترة
تاريخية ونطاق جغرافي، بعينه، وهو ما
دعا البعض إلى أن يطلق على المرحلة
الراهنة من مراحل تطور النظرية
الاجتماعية «مرحلة علم اجتماع البناء
الفوقى» (٥) وإذا ما كان ما يميز الإنسان
عن باقي الموجودات أن له ذات وإرادة
ووعى فإن التركيز على هذه الجوانب ما
هو إلا تركيز على إنسانية الإنسان. لقد
بدلت هذه المحاولات الرامية إلى تحرير
الماركسية منذ العقود الأولى من القرن
العشرين وازدهرت خلال الخمسينيات
والستينيات من هذا القرن. وقد كان
لأفكار وكشابات هؤلاء المجددين -

(٤) إن (مهندسى الوحدة الأوروبية) فى معظمهم ذوو انتماءات اشتراكية، ويكنى أن رئيس (الهيئة الأوروبية) وهى الجهاز التنفيذى للرئيسى للجامعة هو (جاك ديلاور) وهو وزير مالية فرنسى سابق، اشتراكى الانتماء.

(٥) وأخيراً، فإن الشعوب الأوروبية تمر الآن بتسرات اقتصادية جمة كتنبؤة لتطبيقها، للتدوكلاسيكية، وهى التى أدت إلى إفقار الأغلبية فى مقابل تركيز الثروات فى يد الأقلية، وإذا فإن غالبية الأوروبيين ينتظرون تحسناً وإصلاحاً جذرياً فى أحوالهم المعيشية، الاقتصادية والاجتماعية.

ولنتقل الآن إلى عرض منظورنا المتعلق بجوهر الاشتراكية الحقبة (اشتراكية المستقبل، ومؤديات القول بتحقيقها فى أوروبا الموحدة).

ثانياً: جوهر الاشتراكية الحقبة (اشتراكية المستقبل) :

وبعيداً عن كلفة الإجراءات والسياسات والاستراتيجيات، نقول إن جوهر الاشتراكية يتمثل فى تحقيق إنسانية الإنسان وذلك من خلال الارتقاء بمستواه، ذلك الارتقاء الذى يتحقق من خلال استمرار تحريره من العجز عن إشباع حاجاته الأولية بحيث يستطيع الانطلاق إلى خلق وإشباع المزيد من الاحتياجات العقلية والروحية أى تلك الاحتياجات التى تميزه عن غيره من الكائنات الحية (١).

— ولكن كيف لهذا المفهوم أن يجد تحقيقاً؟ وما صورة المجتمع (المستقبلى) الذى يستطيع الإنسان أن يجد فيه شروط الوسط الملائم لتحقيق إنسانية الإنسان بالمعنى السابق؟

والخلاصة: أن مؤديات تحقيق اشتراكية المستقبل فى (أوروبا الموحدة) تكفيها:

(١) إن المجتمع الأوروبى (بعامته) هو مهد الأفكار والمبادئ والقيم ذات الروافد الاشتراكية بتقوعاتها وتبايناتها المختلفة.

(٢) إن الوسط، أو المناخ الأوروبى ذا السمات الديمقراطية، وإتقائم على الحرية والحرنة ونسبية النظر والتفسير، قد أتاح للتطور الخلاق المبدع لخصائل جميع الاتجاهات الفكرية دخله عبر مسطريات متعددة من التناقض والصراع وهو ما أدى إلى احتفاظ معظم تياراته بحيويتها ونشاطها..

(٣) إن المجتمع الأوروبى قد خبر أزمنة (كأزمة كساد الثلاثينيات)، وحركات اجتماعية وسياسية كالحركات الطلابية فى الستينيات) وتطم أن المخرج منها متعلق ومرتبطة بالثبات وسياسات ومبادئ اشتراكية، فأقبل عليها بطرق الملائم منها دون تصف، ودون تقويد بنصوص جامدة.



سارتر

هربرت ماركيزوس وسارتر على وجه الخصوص — الأثر الفعال فى الدفع والتحفيز وكذلك إعطاء المشروعية لحركات شباب الستينيات فى الغرب، وذلك منذ المجتمع الرأسمالى بمظاهره وقيمه الاستهلاكية مطالبين بتحقيق إنسانية الإنسان وقيمه العليا، وذلك بعد أن كانت موجة (نهاية الأيدولوجيا End of ideology) التى بشر بها دانيال بل وآخرون، فقد سادت مبشرة بنهاية الصراع الأيدولوجى وبالسيدة النهائية للرأسمالية. هذه الحركات التى نهبت حكومات تلك الدول إلى أن قيم المجتمع الرأسمالى وأثباته وسياساته ليس لها من بد لكى تستمر من أن تخصب نفسها بقيم وآليات وسياسات لها الطابع الاشتراكى وكانت مرحلة طبع فى ذاكرة وخبرة شعوب وحكومات الغرب.

— والآن نذكر المشاهد نفسها تقريباً. فمع دعوات (فوكوياما) الخاصة بنهاية التاريخ، والتى يعتقد من خلالها أنه يهد السبيل نحو رأسمالية مطلقة فإن المستقبل على ما اعتقد لم يحمل معه شعوب ترضى بسهولة بأن ينتقص من حقها فى أن تعيش حقيقة واقع إنسانيتها. وعليه فإن موجة تالية من موجات تخصيب المجتمع الرأسمالى الغربى — عامة — والأوروبى — خاصة — بالسياسات ذات الطابع الاشتراكى (الإنسانى) سوف يتم، وعليه فإننا نعتقد بأن (مجتمع المستقبل) فى الغرب وفى أوروبا الموحدة تخصيصاً — سوف يكون محملاً بسمات اشتراكية لها اللق الأكر على الأخرى للرأسمالية. أو لنقل بأن مجتمع المستقبل هو مجتمع يذرع إلى تحقيق إنسانية الإنسان بتطبيق مبادئه هى أقرب إلى الاشتراكية منها إلى الرأسمالية، وذلك دون السقوط فى خطأ الجمود والتعسف وتقليب النصوص والصيغ الجامدة سابقة القتل.



الماركسية الجديدة في مصر

جامعة لكافة تلك الجوانب التاريخية الشاملة تدوم بدوام حاملوها، وتطور بتطور الأجيال.

— وترتيباً على ذلك فإن صراعاً جديلاً قد دار عبر عقود ماضية بين نظامين — اشتراكي ورأسمالي — لإدارة المجتمع قد انتهت، ولكن ليس بانتصار أحدهما على الآخر، فأمسى هذا الآخر كلية، إنما هذه هي نظرة السطحين إلى الأمور. إن مات من تفاعل وصراع بينهما سوف تبين نتائجه في مجتمع التجاوز الجديد، والذي سمح بتحقيق العملية الجدلية بين النظامين بشكل طبيعي — على المستويين: الفكري والواقعي — دون كبت أو إحباط، فحقق وسيحقق مستقبلاً بدرجة أكبر — فيه أكبر قدر ممكن من مزاي (مبادئ وسياسات) النظامين السابقين، ومتلافياً إلى حد ما عيوبهما. هذا المجتمع يتحقق فيه — على ما اعتقد — شكل جديد للاشتراكية يفهموها الذي طرحناه بداية بوصفها تلك المحقة لإنسانية الإنسان بعيداً عن كل الصيغ الجامدة لاشتراكية الماضي واستغلالية الرأسمالية الحالية.

ثالثاً: مؤديات القول باشتراكية تجربة الوحدة الأوروبية:

إن العام يطبع الخاص بطابعه فمن القوانين العامة تتشقق القوانين الدوعية.

— أجد أن المدخل لتحقيق هذا المجتمع إنما يتم من خلال أن «تصوّر» عالماً لا تكون المواجهة فيه بين الرأسمالية والاشتراكية في صورة مواجهة بين (نظامين عالميين) ولا (معسكرين عالميين)، وإنما يكون التزامناً على صعيد العالم كله بصوابط للديمقراطية تؤمن مصالح الجماهير الجماعية، على أن تكون هذه الديمقراطية مركز توطئن وتضمين لمثل الاشتراكية ولقيم المجتمع الجماعية، في وقت تواصل فيه الرأسمالية إعمالاً لحافز الربح (رسالتها) في تنشيط الموانئ الفردية.. فإننا قد نشهد في هذا المجتمع.

— وثمة شواهد توحى بأنه مجتمع المستقبل — ديمقراطية لصيقة الارتباط بمثل الاشتراكية أكثر أمالة من كل أشكال الديمقراطية التي ارتبطت تاريخياً بالرأسمالية... يترتب على ذلك أنه ليس صحيحاً أن الاشتراكية هي بالضرورة ضد الديمقراطية، وأن الرأسمالية هي بالضرورة مع الديمقراطية، ولذا فالتصور أن يكون هناك نظام اشتراكي أكثر ديمقراطية من النظام الرأسمالي (٧).

— إن تاريخ البشرية هو تاريخ للتجارب، الصائبة والخائبة، وإن نجاح المجتمعات في الوصول إلى غاياتها إنما يكون مشروطاً بمدى وعيها الحقيقي ونجاحها في استصواب تطبيق الملائم من المبادئ، والسياسات التي أمكن للتحقق من قدرتها على تسيير المجتمع على الطريق السليم لتقدمه وتطوره الرشيد.

وعلى مجتمع المستقبل إنما هو كيان جماعي ديمامي من البشر الذين يحملون نتائج خبرات تجارب عديدة مضت على كافة الأصعدة: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والعنصرية، في كل شامل، لا تُمحى — تلك الخبرات بتقادم الزمن — وإنما تتشكل منها ذاكرة

وإذا ما كنا نشهد انحساراً راهناً للسياسات الاشتراكية داخل البلدان الأوروبية بل وفي معظم بلدان العالم — والعودة إلى النيوكلاسيكية والمبادئ التي أرساها آدم سميث A. SMITH، والخاصة برأثة الحرية الكاملة وغير المحكومة في المجال الاقتصادي — دعه يعمل دعه يمر — فإن هذه الإجراءات ما هي إلا سياسات ذات طبيعة مرحلية، سوف تحكمها في مرحلة لاحقة سياسة عامة تشهدنا أوروبا الموحدة في المستقبل، ذلك أن كل هذه السياسات الليبرالية الجديدة، وإن كانت قد أحدثت بلاشك انتعاشاً واضحاً في صفوف البرجوازية وزادت من قدرتها الاقتصادية، فإن التناقض الشديد الذي يبرز هنا، أنه في الوقت الذي زادت فيه قدرات البرجوازية على التراكم وتنفيذ خطط التوسع والابتكار في الإنتاج، إلا أن تفاقم التفاوت في توزيع الدخل والثروة الذي حدث في العقدتين الماضيتين يذخر في المستقبل القريب بتفاقم أزمة التصريف بعد أن يظهر التأثير التراكمي لهذا التفاوت، الذي يبدو أن الأخطار التي ستسود عنه لم تدر بخلد الاقتصاديين البرجوازيين. والحق أن أزمة التصريف القادمة ستخذ طابعاً مغايراً للأزمات الدورية التي عرفتتها الرأسمالية في عالم ما بعد الحرب، وبخاصة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار قضية البطالة والتحول من عملية الإفقار للسببي إلى الإفقار المطلق داخل الدول الرأسمالية الصناعية. فمن الواضح أن الليبرالية الجديدة لم تعبأ بحل هذه القضية، بل كان هناك قبول ضمني بأن حل أزمات الرأسمالية، وبالمثل أزمة التضخم، لن تتم إلا في ضوء القبول الواسع بالبطالة بعد أن تم التخلي صامداً عن هدف التوظيف الكامل، وعلى ذلك فمن المتوقع أن تعجز الأوضاع الاجتماعية في مراكز المنظومة

الرأسمالية في المستقبل خاصة بعد التضحية بدولة الرفاه والقبول الواسع بالبطالة. ولن يكون بإمكان أية دولة رأسمالية صناعية أن تعمل على المدى الطويل هذا الضغط الاجتماعي المتزايد الذي سببته البطالة وتفاقم أحوال الجيش الاحتياطي للعمل واستمرار عمليات الإفكار المطلق لأقسام واسعة، من العمال والموظفين (فقدان فرص العمل وتدنّي الدخل، الغلاء، تلاشي كثير من بنود الضمان الاجتماعي.....) (٨). إن هذه المظاهر يمكنها ملاحظتها الآن داخل تلك الدول، ولكن المستقبل قد يحمل في طياته تفادياً لمشكلات يمكن أن تحدث كنتيجة أساسية للتفاوتات الطبقيّة داخل تلك المجتمعات، حيث سيكون أمام الجميع تجربة اشتراكية (إنسانية) ناجحة تمت على مستوى المجتمعات الخمسة عشر المكونة لأوروبا الموحدة، هذه التجربة التي وضع مخطوطها في اعتبارهم عوامل التفاوتات والتباينات المفرقة بين دول الوحدة منذ البداية فكان التخطيط لتجاوز مشكلات يمكن أن تنشأ لو تركت الأمور تجري دون تصبب لمؤيدياتها ومآلاتها المستقبلية.

ولكن عن أي اشتراكية نتحدث في تجربة الوحدة الأوروبية؟

— إننا عندما نتناول تجربة الوحدة الأوروبية بالتفصيل، نجد أمامنا رغبة قوية في أن تتحول خمس عشرة دولة - تتزايد مستقبلاً - من وضع الاستقلالية السيادة الكاملة في كافة أمورها وعلى كافة الأصعدة المتاحة إلى وضع الوحدة والذويان التدريجي في كيان واحد (الكيان الأوروبي). لكن لنصنع في الاعتبار أن تلك الدول إنما هي دول تتباين فيما بينها تبايناً بالغ الوضوح، بحيث يمكننا الحديث عن أن بداخل تلك

الجماعة يوجد نوعان من الدول التي تتباين من حيث مستوياتها الاقتصادية والتكنولوجية، وهو من أكبر التحديات التي من الممكن أن تواجه مجتمعات تبغى للتوحد معاً، وذلك إذا ما وضعنا في الاعتبار أيضاً مفرقة أخرى كاختلافات: اللغة، المذهب، الجنس، (بتحديداته الصنيقة).....

— نذكر ذلك ونؤكد عليه، ثم نقول إن هناك تراثاً تاريخياً (ذاكرة جامعة) وبناء اجتماعياً - ذا سمات مميزة يحمل نتائج خبرات تجارب عديدة مضت على كافة المستويات:

أ - فكرية ثقافية (النسبية والمرونة وحرية النظر والتفسير، التجديد المذهب للفكر والمبادئ الرأسمالية من خلال أفكار ومبادئ اشتراكية) (ب) بثائية مجتمعية (الكساد ٢٩ - ١٩٣٣ وللجوء للمخرج ذي السمات الاشتراكية، حركات الشباب في الستينيات ورفض المجتمع الرأسمالي) إن لهذه الذاكرة التاريخية دورها وذلك عندما يتم التخطيط للمستقبل فالحديث عن بناء ذي جوهر اشتراكي قد دفع إليه قبلًا، إعادة بناء،



ألفريد

لرأسمالية التقليدية في ضوء تفكير جديد، أثرت عليه بدرجة كبيرة أفكار الاشتراكية ذاتها. ونقصد هنا - الإصلاحات الاجتماعية المهمة، والتدخل الواسع للدولة في الاقتصاد، واتساع نطاق التخطيط التأسيسي في توجيه آليات السوق..... الخ. أضف إلى هذا أن الحرية الفكرية في أوروبا الرأسمالية وبالذات التطور الحر للأفكار الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية الأوروبية، قد أتاحت تراثاً فكرياً مهماً لتصور اشتراكية السوق والرأسمالية الشعبية، لتعايشان في عالم واحد (٩).

— ونتمسك عندما نجد مبادئ وسياسات كالتكافل الاجتماعي، والعدالة، تصنيف الفوارق بين الطبقات، اللاشوفينية، وتحقيق إنسانية الإنسان، عندما نجد لهذه المبادئ تحقيقاً في مجتمع من المجتمعات أليس ذلك كافياً لأن نعتبر هذا المجتمع مجتمعاً يسعى إلى تحقيق المبادئ الاشتراكية؟

— إن كافة هذه المبادئ لها تحقيق في مشروع الوحدة الأوروبية، فهم سيحاولون تحقيق المبادئ الاشتراكية وإن لم يطلوا هذه التسمية التي أصبحت موصومة الآن بكافة مظاهر السوء والا إنسانية.

— ولنتناول فيما يلي الإجراءات العيانية الدالة على مصداقية ما نذكر، مع الوضع في الاعتبار لعقبة أن تحليلنا يتناول تجربة واسعة النطاق تتعلق بسياسات استراتيجيات مستقبلية لاثني عشرة دولة أوروبية - قد يزداد عددها مستقبلاً - ولذا فتحليلنا هنا منصب على تلك السياسات العامة، وليس على سياسات وأوضاع تكميم داخل نطاق دولة منفردة من دول الوحدة.

— دعونا نفصل ذلك فى عرضنا



معاملة العملة الأوروبية الموحدة (الايكو)...
ويحقق بذلك عملياً مبدئان من أهم
المبادئ الاشتراكية، وهما التكافؤ وتكافؤ
الفرص بين قوى وضعيف، أو بين
طبقات عليا وأخرى دنيا، وذلك على
مستوى اقتصاديات خمس عشرة دولة فى
آن مما..

إنه استخدام جديد للمفاهيم نفسها
على مستوى شامل (ماكرو)، وليس على
مستوى فردى تقليدى كما كان فى
الماضى.

(٧) تضيق الفوارق الطبقيّة (الهدم بتنمية البلدان الأقل تقدماً):

ولتتصور دولة أوروبا الموحدة وقد
أصبحت أرضاً تتاح بداخلها حرية الحركة
والانتقال للأفراد ورؤوس الأموال،
والبضائع والسلع، دون أن تتم عملية
تعمية متزامنة لدولها الأقل تقدماً.
اقتصادياً وتكنولوجياً على وجه
الخصوص — إذا ما قورنت بتلك الأكثر
تقدماً داخل الجماعة ذاتها..

إن الحال سيكون متمثلاً فى تركيز
الأفراد — وخصوصاً ذوى الكفاءات
العالية، ورؤوس الأموال، والسلع فى
الأجزاء المتقدمة، وإفقاراً لهم جميعاً فى
الأجزاء الأقل تقدماً، وهو ما يمكن أن
تترتب عليه نتائج وخيمة، أمثلتها: قيام
حركات اجتماعية — سياسة فى البلدان
الأقل تقدماً داخل الجماعة تطالب
بتفويض أركان تلك الوحدة، فالحال قبلها
كان يعد أفضل. كذلك قد تزداد حدة
العنف وتتجلى نزاعات الطوائف القومية
فى كل بلد من بلدان الوحدة، حيث تسود
الظنرة بأن الآخر يحاول الحصول على

الانكسبة الجديدة فى مصر

ما يثير مشكلة مراعاة مبدأ التكافؤ
الاجتماعى بين الدول — الأوروبية بمنع
الغبين عن الدول الضعيفة، ويحقق تكافؤ
الفرص، فمتوسط الدخل للفردى السنوى
فى ألمانيا بلغ عام ١٩٨٧ نحو ١٤٤٠٠
دولار، ومتوسط دخل الفرد من الدخل
فى البرتغال بلغ فى العام نفسه ٢٨٣٠
دولاراً، وفى اليونان بلغ ٤٠٢٠ دولار،
أى أن متوسط نصيب الفرد من الدخل
القومى فى ألمانيا بلغ ما يزيد على خمسة
أضعاف نظيره فى البرتغال وما يزيد
على ٣,٥ ضعف نظيره فى اليونان، إن
هذا التفاوت يثير مشكلات عدة خاصة
بالشركات والتكنولوجيا والتمويلات
العالمية وسياسات الضرائب فى الدول
الأعضاء^(١٠).

— هذا وقد توصل أخيراً وزراء مالية
دول المجموعة الأوروبية خلال بدء
أعمال قمة المجموعة والتى عقدت فى
(ماساتريخت) بهولندا فى ديسمبر ١٩٩١
إلى اتفاقية مهمة تقضى ببدء العمل
بالعملة الموحدة فى عام ١٩٩٧ على ألا
تتأخر عملية الانضمام إلى الاتفاقية عن
يناير ١٩٩٩ من جانب الدول التى تواجه
مصاعب اقتصادية فى الانضمام^(١١).

— ويتسرب على ذلك أن تتكامل
وتتكامل داخل العملة الأوروبية الموحدة
كافة العملات الأوروبية — المشتركة فى
الوحدة — الضعيفة والقوية، لتشكل

الوحدة النقدية تكافؤ اجتماعى وتكافؤ للفرص:

وترى لهذين المبدئين تطبيقاً فى أكثر
جوانب التعاملات البشرية تعقيداً وأكثرها
إثارة — للخلافات والمشاكل، إنها للجوانب
المالية والنقدية، كيف؟

— وجدت (الهيئة الأوروبية) وهى
الجهاز التنفيذي الرئيسى للجماعة، أنه لا
يكفى القول بوجود سوق مشتركة، حقيقة
فى غياب (وحدة نقدية) تستند إلى بنك
مركزي وعملة واحدة، ولكن هذا،
الإجراء الضرورى ووجه بمقبات أهمها
أن الدول ذات العملات القوية وهى التى
تمثل الطبقات العليا فى مجتمع ما — لا
ترغب فى أن تتوحد عملاتها مع عملات
الدول الضعيفة — التى تمثل الطبقات
الدنيا فى ذلك المجتمع — فمعارضة
(بريطانيا) للوحدة النقدية والتى تشاركها
فيها (ألمانيا) ودول أخرى إنما تعود إلى
التفاوت الشديد فى قوة عملات الدول
حسب ما يتوافر لها من احتياطات
وقاعدة اقتصادية معينة، فالأرجح أنه فى
حالة توحيد العملات وفق المشروع
المقترح والقائمة على زيادة التحكم فى
معدل تبادل عملات دول الجماعة تجاه
بعضها البعض أن يفيد العملات
الأوروبية الضعيفة مثل الدراخمة
اليونانية والليرة الإيطالية والبيزيتا
الأسبانية على حساب العملات القوية
ومن بينها الجنيه الإسترليني والمارك
الألماني. إن الخلاف حول الوحدة النقدية
يعكس فى حقيقته التباين الكبير فى
القدرات الاقتصادية للدول الأعضاء وهو

حق هو فى الأصل ليس له، وهو ما قد يفرد فى النهاية إلى إفشال هذه التجربة - الحدودية.

... ولذا فقد كانت هذه المشكلة الجهرية فى أذهان القائلين على عملية الوحدة (مهندسى الوحدة الأوروبية) فى عام ١٩٨٥ والذي يعد منطلقاً تاريخياً فى حياة الجماعة الأوروبية، عقد المجلس الأوروبى سلسلة من الاجتماعات، خرج منها ببرنامج للإصلاح الشامل لتعديل معاهدة روما. وكان التفاهم الألمانى الفرنسى الروح الدافعة وراء هذه الاجتماعات، وفى نهاية العام نفسه انعقدت قمة الجماعة الأوروبية لى تقر المشاريع المقترحة التى دعيت فيما بعد بالقانون الأوروبى الموحد. وكانت أهم التعديلات التى أدخلت على معاهدة روما إدراج (البند الخامس) الذى ينص على: العمل على تخفيف الفوارق بين الشمال لصناعى والجنوب الزراعى، والسعى إلى تحقيق التلاحم الاجتماعى بين سائر المناطق الداخلة فى السوق^(١٢) وفى قمة (ماس تريخت) بهولندا، والتى عقدت مؤخراً فى ديسمبر ١٩٩١، دعت أسبانيا إلى تخفيف بعض القواعد الخاصة باقتراح إنشاء صندوق الترابط الذى ورد ذكره للمرة الأولى فى الصيغة، الهولندية، ويهدف إلى: تقديم الدول الغنية فى المجموعة الأوروبية فائضها النقدى إلى الدول الأقل ثراء فى المجموعة وهى أسبانيا والبرتغال وأيرلندا واليونان، وقد وافقت المجموعة الأوروبية على تنفيذ الاقتراح^(١٣) وهو ما يعد خطوة مهمة على الطريق الخاص بتنمية البلدان الأقل تقدماً فى المجموعة، وحتى يتم تلاقي المشكلات التى قد تنجم عن - التفاوتات الحادة بين دولها، ويحقق - وفقاً للمفاهيم الاشتراكية - مبدأ يعمل فى :

السعى إلى تنسيق الفوارق بين الطبقات، وذلك إذا ما وضعنا فى الاعتبار أن الدول أيضاً انتماء طبقياً يخضع لمقاييس الثروة والقوة، ولكن على مستوى دولى واسع النطاق...

(٣) اللاشوفينية:

وإذا ما كان لا وجود للزعة القومية المتعصبة فى ظل الاشتراكية، فإن الوحدة الأوروبية تنجبه نحو تحقيق هذا المبدأ - أى السعى إلى النزاع للتدرجى للشفوية داخل مجتمعات الوحدة - فمع إزالة الحدود بين الدول الأوروبية وتوحيد عملاتها فى عملة واحدة، وحرية حركة الجميع داخل لطاق دولة الوحدة، وارتفاع مستويات المعيشة والانتعاش الاقتصادى للدولة الموحدة، تنجبه النزعات الشوفينية التحصينات القومية القائمة على أساس التمايزات الجنسية واللغوية، والمذهبية - تدريجياً نحو الزوال... فلقد جاء فى معاهدة روما تصميم الدول الأوروبية على أن ترمى (أساس اتحاد قوى ودائم بين شعوب أوروبا) وعزمها على توفير التقدم الاقتصادى والاجتماعى للبلدان المشتركة عن طريق (العمل المشترك لإزالة الحواجز التى تقسم أوروبا). وفى سبيل تحقيق هذه الأهداف فإن السطور الأولى من المعاهدة أكدت على أن للجماعة سوف تجعل هدفها: أن تضع فى كل الجماعة التنمية المتناسقة للأنشطة الاقتصادية والدرع المتوازن والمستمر، والزيادة فى الاستقرار، والارتفاع المتزايد لمستوى المعيشة وعلاقات أوثق بين الدول التى تنتمى إليها^(١٤).

هذا هو ماجاء بنص معاهدة روما ١٩٥٧..... وعلى ذلك فالمستقبل يحمل

(هوية أوروبية موحدة) تنبذ خلالها كافة أشكال الشوفينية ضيقة النظر والاتجاه .

وتحقق بذلك أحد مبادئ الاشتراكية والذى فشلت فى تحقيقه التطبيقات الجامدة والقسرية فى تجارب سابقة لم تضع الإنسان بوصفه إنساناً هدفاً أصيلاً لها..

(٤) السعى إلى تحقيق إنسانية الإنسان كهدف للتقدم والتنمية:

وإذا ما كان القرن العشرين قد شهدته بداياته تجربة قامت على أساس إعلانها بأن (الإنسان) هو هدفها النهائى، ومحاولتها إضام هذا الهدف عبر وسائل متمسكة وقهرية بدعوى تحقيق الاشتراكية، فإن التاريخ قد أثبت أن الوسائل القهرية لا تفيد وإنما هى تزيد من تراكم المشاعر والنوابا المضادة وانتظار سباح الفرصة للانقلاب مائة وثمانين درجة على الأوضاع التى كانت القلة المستفيدة (المهيمنة) - تحاول تكريسها.

- نذكر ذلك عند حديثنا عن تجربة الوحدة الأوروبية ومحاولتها لتحقيق إنسانية الإنسان (الأوروبى) كهدف للتقدم والتنمية ذلك أن سعيها إلى تحقيق مبادئ كالكافالية وتكافؤ الفرص (بترديد عملاتها القوية مع الضعيفة فى عملة موحدة)، وإزالتها الحدود بين دولها المتقدمة والأقل تقدماً وسيرها فى طريق مؤده الزوال للتدرجى للنزعات الشوفينية بين الشعوب الأوروبية، ووضعها عملية تنمية البلدان الأقل تقدماً داخل الجماعة موضع الإقرار والتنفوذ، والتى هى بمثابة تطبيق فطى لمبدأ تنسيق الفوارق الطباقية بين دول

وليبرهن على أن تحقيق مبادئ الاشتراكية ليس بالشيء المستحيل الاشتراكية كجوهر وليس كصيغ جامدة. ■



الماركسية الجديدة في مصر

مراجع الدراسة

(١) روى بورتر، تاريخ الزمان، في: ك. لمسون، ج. جرانت (محرر)، فكرة الزمان عبر التاريخ، سلطة عالم المعرفة (١٥٩)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس ١٩٩٢، ص ٧.

(٢) عبد العظيم أنيس، جوته الشاعر عظيم وعالم فاضل، العربي، العدد ٢٤٢ يناير ١٩٧٩.

(٣) السيد العملي، نحو نظرية اجتماعية نقدية، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب الحادي والعشرون، مطابع سجل العرب، القاهرة. ١٩٨٣، ص ١٥٠.

(٤) النظر: آدم شاف، ما معنى أن تكون اشتراكياً اليوم؟ المنار، العدد (٦٣)، فبراير ١٩٩٠، ص ٤٢، ٥٣.

(٥) Abercrombie and Others, The Dominant Ideology Thesis, George allen and anwin, London, p:2.

(٦) سمير نعيم أحمد، التحديثات الاجتماعية للتصنيف والمفكرات الاجتماعية، في الدراسة العلمية للسلوك الإجرامي، دار سمير رأفت للطبع والنشر، (د. ت)، ص ١٧.

(٧) محمد سيد أحمد، قضايا فكرية يطرحها الوثائق الأولى في التصنيفات، الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد (٦٦)، أكتوبر- ديسمبر ١٩٩١، ص ٦٠.

(٨) رمزي زكي، هذه الليبرالية الجديدة المستوحشة، مجلة العالم الثالث، قضايا وآفاق، دار العالم الثالث للطباعة والنشر، العدد (١) أكتوبر ١٩٩١، ص ٧٩ - ٨٠.

(٩) طه عبدالمعظم، مستقبل العلاقات بين الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية، في: خلدون

المؤسسات ذات الحجم الكبير، وأضهاد النقابات ومحاصرة حرية التعبير والصحافة. ومن هذا المنطلق يرى (المحافظون) في التقارب بين بلدان الجماعة الأوروبية ضمن (أوروبا الموحدة) تهديداً مباشراً لأيدولوجيتهم كما يرى هؤلاء بأن السياسات التي أقرها البرلمان الأوروبي والذي تسيطر عليه أغلبية غير محافظة وخاصة المتطرفة بالمواقف الاجتماعي والتشريعات الخاصة بحقوق العمال، تشكل تهديداً لقيم المحافظين الأساسية، وتقول تاتشر أيام كانت رئيسة وزراء بريطانيا في هذا الصدد: «إن القتال الإنجليزي وحده هو الذي يقف بين بريطانيا والشوكة الحمراء»^(١٦).

× وعلى الرغم من كل ذلك فإن الوحدة الأوروبية تصور بخطى حثيثة نحو التحقق مع محاولات جادة لاجتياز المعوقات والعقبات المرحلية التي تواجهها، محققة لشعوب أوروبا (المشاركة) التطبيق الفعلي لمبادئ الاشتراكية، والتي يتم تحقيقها بشكل مخطط وتدرجي منذ عقدت معاهدة روما ١٩٥٧.

..... إنها مبادئ سوف يثبت المستقبل مدى إمكانية تحقيقها على أرض الواقع في أوروبا الموحدة فلذلك لهذا المستقبل الفرصة ليقول كلمته

الجماعة..... إن كل ذلك إنما يعمل في النهاية على الارتقاء الفعلي، وللخالي من الشعارات، بمستوى الإنسان (الأوروبي)، فالترتيبات على هذه الإجراءات ستكون في صالحه بدرجة واضحة وذلك ما أوضحه تقرير رسمي للجماعة الأوروبية ومنعه (باولوسيشيني) حول الفوائد التي سوف تجنيها الجماعة فور تطبيق المشروع بجميع أجزائه فقد أظهر تقرير سيشيني أن (١١) الناتج المحلي الإجمالي للجماعة سوف يزيد بنسبة تتراوح ما بين ٤% إلى ٧% (٢) انخفاض الأسعار الاستهلاكية بنسبة ٦% (٣) خلق ٥ - ٦ مليون وظيفة جديدة سنوياً (٤) انخفاض العجز الجماعي في ميزانية الدول الأعضاء بما مقداره ٣% (٥)،

- إن كافة هذه الفوائد والمزايا سوف تعود على الإنسان الأوروبي كنتيجة للوحدة الأوروبية، وهي الفوائد التي من شأنها الارتقاء بمستواه والصحة المثلث نمر مزيد من رقيه وتقدمه بوصفه إنساناً..

خاتمة

ولذا أن نقول في النهاية إن هناك معارضة من جبهة تنقسم في جوهرها بأنها في حالة عداوة مع تلك التوجهات الاشتراكية.. إن هذه المعارضة أساسها أيديولوجي، ويمثل في حكومة المحافظين التي تولت مقاليد الحكم في إنجلترا عام ١٩٧٩. ذلك أن المحافظين قد انتهجوا سياسة متطرفة لصالح المشروع الخاص، وشرعوا في إلغاء تأميم المشاريع، وزيادة النفقات العسكرية وتقليص البرامج الاجتماعية وتشجيع

(١٣) جريدة الأهرام، القاهرة، ١٠/١٢/١٩٩١.

(١٤) عبدالمنعم سمود، أوروبا ١٩٩٢ (م.س.د)،
ص ٢٢٤.

(١٥) م. المدونى، أوروبا الموحدة (م.س.د)،
ص ٧١.

(١٦) م. المدونى، (المرجع السابق نفسه)،
ص ٢١٥ - ٢١٦.

- وكذلك أيضاً: التقرير الاستراتيجى العربى،
مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية
بالأهرام (١٩٩١)، ص ٧٦ - ٩٠.

(١١) جريدة الأهرام، القاهرة، ١٠/١٢/١٩٩١.

(١٢) مبارك المدونى، أوروبا الموحدة - الأبعاد
والانكسارات، فى: النقيب والمدونى، (م.
س.د)، ص ٢٠٩.

النقيب مبارك المدونى (محرراً): ثورة
للتسويات، العالم العربى وحسابات نهايات
القرن، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
١٩٩١ ص - ١٦٧.

(١٠) عبدالمنعم سمود، أوروبا ١٩٩٢ والمسلم
العربى، فى: النقيب والمدونى (م.س.د)
ص ٢٤١ - ٢٤٢.





اشتراكية أم دولنة للإنتاج

سامح سميد عبود

باحث مصري

مختلفة أم تدويرات على اللحن الأصلي؟ وهل تحققت يوماً ما الاشتراكية التي التصفت باسمها تلك النظم، وذلك على افتراض أن الاشتراكية هي تخلص قوى العمل من العمل الأجير، وهو الأمر الذي لا يتم إلا بسيطرة تلك القوى على وسائل الإنتاج؟ أم أن تلك الاشتراكية ما زالت مجرد واحدة من عدة إمكانيات لم تتحقق في الواقع بعد، والإجابة هي ما يمكن أن نتأكد منها من خلال هذا الرد التاريخي الموجز لمحدث؟ ولماذا حدث؟

للحن الأصل أو الرأس مالية التكديدية :-

أخذت البرجوازية في عدد من البلدان الإقطاعية في غرب أوروبا (إنجلترا، فرنسا، هولندا، تكس الثروات فيما يعرف بالتراكم البدائي لرأس المال، وقد ساعدوا في هذه الكشوف الجغرافية الكبرى، والنهب الواسع للمستعمرات، وأخذت توسع من سيطرتها على عمليات

فهم ظواهر الواقع المختلفة، والتعبير الأدق عنها بعيداً كل البعد عما قد يمارسه البشر أحياناً من درشة حرة لا تتوخى الدقة، أو تشويه متعدد لحقائق الواقع أحياناً أخرى، أو تفسيرات ذاتية لها، تتبع من الرغبات والأهداف والمصالح أحياناً أخرى.

وإذا كان العلم في أحد جوانبه، هو البحث عما هو مشترك في عديد من الظواهر المتشابهة في بعض جوانبها والمختلفة في بعضها الآخر، فإن ما سيتم اتباعه في هذا المقال، هو متابعة دور الدولة في عملية الإنتاج خلال المائتي عام السابقة، عبر العالم كله، في محاولة لاكتشاف ماهو مشترك في أشكال هذا التدخل المبتدئية، فلعل في هذا إجابة على التساؤل المطروح به المقال، ولعل هذا يقربنا من فهم طبيعة النظم التي ظهرت في خلال هذه الفترة، وهل اختلفت نوعياً عن الرأسمالية الأصلية، أم هي مجرد اختلافات في الدرجة؟ وهل هي أحياناً

ق لاحظ المصريون أن الكلام في كثير من الأحيان لا يكلفهم شيئاً، فأطلقوا مثلاً دارجاً هو أن الكلام مطوهر جمره، فقل ما شاء لك الهوى، فإن يحاسبك أحد على ما تقول، ولما كان إطلاق الكلام على علاقته هو الشائع بين الناس على اختلافاتهم، فتخفف إذن كيفما شئت من أي موضوعية تقيدك وحيث لن يوجد من يلزمك بالدقة العلمية، فصف أي ظاهرة واقعية بشرات من الصفات المتناقضة وسمها بما شئت من أسماء، إلا أن الواقع لا تقبر من حقائقه الكلمات مهما ابتعدت أو اقربت من التعبير عنها، فيستطيع الدجال إيهام الضحية بأن ما البحر إلا طحينة، إلا أن هذا لن يغير من حقيقة البحر، وكنب الدجال، وغفلة الضحية.

أما إذا شئنا تحديدًا أن يطابق مع الواقع، فعليه أن نلجأ للنظم ومنهجيه وأسلوبه في التعبير، حيث العلم هو محاولة لا تنتهي للاقترب بدقة أكثر من

الإنتاج، وتسييد علاقات الإنتاج الرأسمالية الأكثر كفاءة تدريجياً، وذلك من باطن تلك المجتمعات، وأخذت علاقات الإنتاج القطاعية تتحلل تدريجياً، وفي النهاية لما استطاعت البرجوازية في نهاية الأمر أن تسيطر على كل عمليات الإنتاج استولت على السلطة السياسية في تلك البلدان لتستكمل ما تبقى من مهامها التاريخية.

فكل طبقة في التاريخ عدد من المهام التي تلقى على عاتقها، وقد كانت البرجوازية في البلدان سالفة الذكر قوية بما فيه الكفاية لكي تحقق كافة مهامها وبمفردها، وذلك في شكل نموذجي لم يكرر بعدها.

فعلى البرجوازية أن تعظم علاقات الإنتاج القطاعية، بكل ما تطلبه من قيود على حركة تداول السلع ورأس المال بما فيها الملكية العقارية، وعليها التخلص من كافة أشكال التبعية الشخصية والطائفية والمحلية ليتحول الأثافيان والحرفيون المغضون وصيانتهم إلى عمال مأجورين، وعلى البرجوازية أيضاً أن توحّد السوق القومية^(١)، حتى تتيح لنفسها السيطرة الكاملة عليها بمفردها عبر المنافسة الحرة، وذلك بإرساء مبدأ «دعه يعمل، دعه يمر»، وإذا كانت البرجوازية نتاجاً لتطور ما في قوى الإنتاج، فإن أهم مهامها التاريخية، هي تطوير قوى الإنتاج أيضاً بما فيها إنتاج تقيضها الطبقي ألا وهي الطبقة العاملة الحديثة، وأخيراً فإن الحرية الفردية التي ترسي قواعدها البرجوازية في عمليات الإنتاج، تعني تصميمها على كل أو معظم العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إلا أن هذه الحريات لم تستمتع بها الطبقة العاملة بشكل قانوني، إلا بعد فترة من الوقت، ونتيجة انتزاعها لها عبر نضالاتها، إلا أننا نلاحظ أيضاً أن هذه المهمة تتخلى عنها البرجوازية في لحظات ضعفها، ووقوعها تحت تهديد طبقة عاملة قوية.

وإذا كان من المعروف أنه في خلال هذه الفترة، لم تتدخل الدولة في عمليات الإنتاج بشكل مباشر، باعتبارها دولة حارسة تقتصر مهامها على الدفاع والأمن والقضاء والتخويل الخارجي، إلا أن عملية التحول الرأسمالي لم تتم بعيداً عن الدولة، فقلقد أن الألوان أن تدفن نهائياً تلك الخرافة الشائعة في مصر، خرافة أن الرأسمالية الغربية، في أية لحظة من لحظات حيالها، وفي أي بلد، كانت بعيدة عن تدخل الدولة ورعايتها، وأن ندرکه أنه إذا كان النمط الرأسمالي للإنتاج قد نشأ بشكل تلقائي من داخل المجتمع الإقطاعي السابق عليه وكنيجة لتناقضاته، فإن بناء الرأسمالية ككتيون اقتصادي اجتماعي كان مشروعاً قوياً^(٢) إلا أن أشكال هذا التدخل كانت قاصرة على التشريعات وأجهزة تنفيذ تلك التشريعات، التي لا تستهدف إلا الحفاظ على مصالح البرجوازية المنتصرة، والحفاظ على استمرار وإعادة إنتاج أسلوب الإنتاج الرأسمالي بحيث نقرب تدريجياً من النموذج العالمي «الأمّة - الدولة» المحددة إقليمياً، والمزودة بدستور يضمن الملكية والحقوق المدنية، وبمجالس تمثيلية منتخبة وحكومات



محمد علي باشا

مستولة أمامها، وتفسح المجال أحياناً حتى لعمامة الناس كي يشاركوا في الحياة السياسية، ولكن ضمن حدود مرسومة على نحو يضمن سلامة النظام الاجتماعي البرجوازي، ويبعد خطر الإطاحة به^(٣).

كانت بلاد الوجهة الرأسمالية الأولى، بلاد الرأسمالية التقليدية في صورتها النقية من أي شوائب، والواضحة للجميع، في الوقت نفسه هي البلاد التي استطاعت أن تحوز قبل غيرها على أكبر ما يمكن من مستعمرات مما أتاح لها فرصاً أعظم في تطوير قوى انتاجها، ومما أتاح لها أسواقاً لمنتجاتها ومصادر أولية لصناعاتها، وهو الأمر الذي لم يبع لبلاد الموجات الرأسمالية التالية إلا في حدود ضيقة للغاية، مما أثر في تاريخ النصف الأول من القرن العشرين أكبر الأثر بعد ذلك.

التبعية الأولى على اللحن الأصول (محمد علي، سمارك الميجي) :

أدى محمد علي في مصر عديداً من مهام البرجوازية في تجربة فريدة لم تشأ لها الظروف الدولية أن تكتمل، فقد استطاع أن يثأر دولة قومية حديثة، وأن يدفع بقوى الإنتاج خطوات هائلة للأمام، وذلك من خلال تلك الدولة - متجسدة في شخصه - لكل الأراضي المصرية، وبالتالي تمكنه من انتزاع فائض عمل الفلاحين لكي ينشئ قطاعاً صناعياً حديثاً مملوئاً للدولة، وأن ينشئ عديداً من مشاريع البنية الأساسية كالقناطر الخيرية وحفر عدد من الحرج واستصلاح مساحات جديدة من الأراضي، وشق الطرق، وأخيراً إنشاء المدارس الحديثة لخلق الكوادر الفنية والعلمية، مما أحدث طفرة هائلة نقلت مصر من نمط إنتاجها القديم إلى مشارف الرأسمالية وإن لم



الماركسية الجديدة في مصر

الإنتاج إلى أن تصدرت ألمانيا قائمة الدول الصناعية، ثم أخذ يبحث منتجاتها عن مستعمرات وأسواق خارجية عبر سلسلة من الفتوحات والغزوات، إلا إنه لم يجد بالرغم من ذلك كثيراً منها، مما احتجز هذا النمو سنوات طويلة من بعده، أسيراً للسوق القومية التي نجح في توحيدها.

وفي اليابان، أخذت حكومة الميجي بدءاً من عام ١٨٦٨ على عاتقها إنهاء الانقطاع التقليدي، وتركيز رأس المال بالصورة التي مكنت الدولة من توجيه النشاط الاقتصادي نحو التحول التدريجي إلى الصناعة، فقد تحالفت الدولة مع البيوت المالية، والتي تدعمت بديرها بفعل جهود الدولة لحماية رأس المال وتهيسة ظروف النمو له، وقد أخذ التحالف الوليد، يمول خطة التصنيع التي بدأتها الحكومة فيما يسمى بالقطاع العام الصناعي، الذي سلمته فيما بعد للشركات التي تسيطر عليها البيوت المالية، مقابل تسهيلات في عملية البيع والسداد، وفي الوقت نفسه فإن كثيراً من الصناعات الاستراتيجية ظلت مملوكة للدولة^(١).

وفي حين قدمت الحكومة شتى للتسهيلات الممكنة لنمو البورجوازية، فإننا نجد أن هذا قد جاء على حساب مستوى معيشة الطبقة العاملة الصناعية الوليدة، وذلك بعكس التجربة الألمانية، لصنع كل من الاشتراكية والحركة العمالية في الأولى وقوتها في الثانية. إذ عبر أن الرواج الذي أصاب الإنتاج الصناعي عن طريق الدعم الحكومي المباشر وغير المباشر، تم على حساب العمل والعمال، فلم تهتم الحكومة بتحسين ظروف العمل وشروطه، وتفاضت عن الجور الذي عاناه العمال على أيدي أصحاب الأعمال، وأصبحت أذنانهم عن سماع شكواهم وأنيهم، بعد ما وجدت أن إتاحة فرصة التراكم الرأسمالي الوطني

الدولة [فكثيراً ما يشار إلى تشريعات بسمارك الاجتماعية على أنها اشتراكية الدولة، ولقد كان لتجديد اشتراكية الدولة كثيراً من المعاني في السنوات الماضية. فقد استخدم هذا التعبير لوصف برنامج التشريعات الاجتماعية الذي أعده بسمارك، وهو برنامج لم يكن هدفه إعادة بناء النظام القائم، وإنما تخفيف مسؤول الرأسمالية عن طريق التأمين الاجتماعي ضد البطالة والمرض والشيخوخة، وعن طريق تلك الدولة المبالغ العامة مثل السكة الحديدية، وعن طريق القهود واللوائح الصامدة^(٢)، وقد تعدد كل هذا على محورين أولهما إصدار القوانين الصارمة لمواجهة الاشتراكية، والحركة العمالية سنة ١٨٧٨ وإدخال سلسلة من قوانين العمل والتأمين الاجتماعي سنة ١٨٨٣ لإضعاف النزعة الاشتراكية المتنامية وهو أمر مفيد للغاية من أحد جوانبه في عملية تطوير قوى الإنتاج، حيث يوسع من إمكانية سوق الاستهلاك الداخلي للبورجوازية المحلية مما يدفعها للنمو المتطرد... والمحرك الثاني هو تدخل الدولة لبناء عدد من مشاريع البنية الأساسية، وتملكها أولاً ثم يبيعها بعد ذلك للرأسماليين، والسيطرة على عدد من قطاعات ومراحل الإنتاج، وتملكها لدعم البورجوازية الضعيفة ودفعها للنمو، وقد استطاع بسمارك بذلك أن يزعزع علاقات الإنتاج الاقتصادية مهدداً لإنهائها للعام ١٩١٨، وأن يطور من قوى

تبلغها شاماً إلا بعد أكثر من مائة عام على الأقل. بل أن محمد علي سعى لإقامة إمبراطورية استعمارية على حساب الإمبراطورية العثمانية، وذلك لتوسيع فرص التراكم البهائدي، لرأس المال، وهو الأمر الذي تكرر في عهد ابنه إسماعيل، والذي تحول سداد ديون الدولة في عصره إلى طريق لتحويل كبار التجار والصيارفة للبورجوازية زراعية تنتج من أجل التبادل مع السوق العالمية، حيث تملك الأراضي مقابل سدائها لعديد من ديون الدولة، كما تحول عدد من كبار موظفي الدولة إلى البورجوازية الزراعية، التي لا تعمل أي صفة من صفات الإقطاع، إلا اسمها الشائع لدى اليسار التقليدي، فقد كانت ملكيتها المقايمة قابلة للتبادل في السوق كما هو إنتاجها سواء بسواء، وكان مانعصل عليه من بيع ناتج في تنظيمها الرأسمالي لما تملكه من مزارع، فبعضاً عن أن الفلاحين لم يرتبطوا بهذه المزارع أو بملكها بأي روابط شخصية من أي نوع، فلم يكونوا أبداً عبيداً للأرض، وإن كانت بعض مظاهر السخرة ظلت باقية، فقد كانت بقايا مظاهر العبودية المضعفة التي تمتها الفلاحون في الشرق آلاف السنين.

في النصف الثاني من القرن الماضي لم تستطع بعض البورجوازيات المحلية الضعيفة في عدد من البلدان أن تكسر ما فطنته زبيلاتها القوية في البلدان الأخرى.. ففي ألمانيا وجدت بورجوازية عاجزة تماماً عن أداء أي من مهامها، وفي الوقت نفسه وجدت حركة عمالية قوية أخذت تهدد وجود هذه البورجوازية الضعيفة نفسها، تلك البورجوازية التي أخذت تعزف اللحن الأميل بقدر من التعديلات التي تناسب ظروفها، وذلك تحت قيادة بسمارك الذي أخذت حكومته على عاتقها أداء مهام البورجوازية عبر ما سمي بالاشتراكية

ضرورة قومية، يجب أن تتحقق ولو كان على حساب العمل والطبقة العاملة اليابانية (٧).

وهكذا نرى مدى أهمية دور الدولة في أداء مهام البورجوازية التاريخية بدءاً من هذه الفترة، فقد ظلت الدولة على مدى حوالي مائة عام، تساعد في إحداث تسارع تراكم رأس المال من أجل مساعدته على النمو، ومجانبة من أزماته وأمرضه، وإيجاد أسواق لمنتجاته، ودعمه في منافسته الخارجية، وبذلك عبر السياسة الاستعمارية، ويلاحظ أن ما عايناه كل من ألمانيا واليابان من نمو رأسمالي معاصر، بالوجع للمستعمرات، كانت تشاركهما فيه إيطاليا التي مرت أيضاً بتجربة متشابهة ومعاصرة لتجربتهما.

التنوية الثانية: - الستالينية وسقوطها: -

بدء عزف هذا اللحن من مقام مختلف، إلا أنه بعد لحظة بطارح العازفين الأداء، فأخذ منهم آخرون آلات العزف، وانقلبوا يعزفون للحن الأصلي (الرأسمالي) بقدر هائل من التوريق، مطلقاً بأصوات زائلة من اللحن الجديد، فكيف حدثت تلك القصة؟ كانت الثورة البلشفية تجسداً واقعياً للإمكانية التي اكتشفتها الماركسية، إمكانية أن تحرر الطبقة العاملة نفسها من الاستغلال والقمع والاعتداء، ومحررة البشرية معها من كل هذا. كان الجين الذي أنجبته الثورة هو الخطرة الأولى نحو الاشتراكية الحقيقية، من حيث هي سيطرة العمال وإدارتهم لوسائل الإنتاج، وبالتالي تحكمهم في ظروف حياتهم وعملهم، إلا أن هذا الزلازل لم تشأ له الظروف القاهرة أن يحيا طويلاً، فما لبث أن ولد حتى مات، فخلال الفترة من ١٩١٧ إلى ١٩٢٨ أخذت سيطرة العمال على كل من السلطة

السياسية ووسائل الإنتاج تقل تدريجياً حتى تلاشت تماماً في نهاية للفترة، ووقع العمال فيما سبق وقد تحرروا منه للحظات، وفي الوقت نفسه التي أخذت تزداد فيه سيطرة البيروقراطية على كل من للحزب والدولة والإنتاج تدريجياً، حتى وصلت في تلك الفترة إلى الاحتكار الكامل لكل السلطات.. لفهول يمكن توصيف نظام ستالين باعتباره انقلاباً أو طريقة لاغتناب ستالين وزملائه لسلطة العمال؟ لقد أجاب الفيلسوف أناتولي بوتينكوف، مثلاً عن ذلك السؤال بالإيجاب.

وتوصل علماء آخرون إلى الاستنتاج التالي: «على الباحثين أن يكتشفوا الآن أي نوع من النظام الاشتراكي كان قائماً في سياق من الثورة المضادة لأشك فيه، وإنقلاب معاد للاشتراكية مسلم به قام به ستالين في الفترة التي بدت مع الجماعية وانتهت في مؤتمر الحزب الثامن عشر» (٨).

كان هذا الانقلاب تجسداً لقوى طبقة جديدة للسلطة في المجتمع، حيث تحولت البيروقراطية من مجرد فئة طبقية في خدمة طبقة أخرى، إلى طبقة منفصلة



ستالين

تماماً عن الطبقة العاملة، وقد أصبح لها مصالحها المميزة في تعظيم دور الدولة بدلاً من تقليصه، كما كانت تفترض الماركسية، والتي أكدت أدبياتها الكلاسيكية على أن الدولة التي تؤسسها الثورة العنيفة هي دولة مضمنة.. ومن هنا سيدت الستالينية فكرة أن الاشتراكية هي ملكية الدولة لوسائل الإنتاج وفي المقابل تقلص دور الأفراد والجماعات المختلفة، وهذا بالطبع يأتي من حقيقة أن سيطرتها على الدولة هي مصدر ما يتمتع به أفرادها وأسره من امتيازات مادية وأدبية، والتي أصبح عليهم الحفاظ عليها في مواجهة الطبقة العاملة التي استمرت في عيوبها للعمل الساجور، وبالتالي انتزع فائض العمل منها لصالح البيروقراطية، وبالتالي استمرار اغترابها وانفصالها عن وسائل الإنتاج، فقد ظل الإنتاج يلبي احتياجات الدولة لا احتياجات العمال، وظلت آلة الإنتاج تدور من أجل إحداث التراكم من أجل التراكم، وتطوير قوى الإنتاج، والمضادة العسكرية والاقتصادية مع العالم الخارجي، مما استدعى سياسة خارجية ذات طابع إمبريالي في كثير من مظاهرها فقد أخذت البيروقراطية على عاتقها إنجاز كافة مهام البورجوازية، فبعد أن ركزت كافة وسائل الإنتاج وأخصبتها لسيطرتها الجماعية المطلقة، أخذت بمهزج الحاق بالقرى (٩)، وذلك بدفع قوى الإنتاج خطرات هائلة للأسام، ويتجاض منقطع التطوير حتى أواخر الستينيات، تفرقت فيه على القرب نفسه، ولم يكن هذا فحسب على مستوى خلق طبقة عاملة حديثة، وقوى عمل على أعلى مستويات التطور، إلا أن البيروقراطية أحدثت عدداً من الإصلاحات الاجتماعية لرفع مستوى المعيشة نسبياً، وذلك لسببين أحدهما وهو الأهم توسيع القدرات الاستهلاكية كعامل مهم في دفع عملية تطوير قوى الإنتاج،



الماركسية الجديدة في مصر

الإنتاج المتخلفة أصلاً في الدولة العمالية الوليدة، بما في ذلك الطبقة العاملة الحديثة الواعية المنظمة، التي قادت بفعلها الجماعي ثورة ذات قاعدة فلاحية، وبرنامج فلاحى في الأساس، نظراً لضعف حجم البروليتاريا الصناعية بالنسبة للفلاحين في روسيا القيصرية.. كان تدمير البروليتاريا المتقدمة، يعنى حلول عمال جدد بدلا عنهم من أصول فلاحية، ويحملون كل الترات المتخلف للريف الروسى، وبالمطبع فإن هؤلاء العمال كان من السهل خداعهم بأن المجتمع الذى يعيشون فيه ما هو إلا الاشتراكية ذاتها، فضلا عن افتقارهم إلى الوعى والتكظيم الذى يؤهلهم لسيطرة القطيعة على الدولة والمجتمع.. أما على الجانب الآخر، فإن بقايا الأرستقراطية والبورجوازية الروسيتين المهزومتين أصبحا من الضعف، بحيث لم تستطعا استرداد سلطتهما وامتيازاتها ومكسبهما، وفى وضع كهذا كان يجب أن تظهر طبقة جديدة، وجدت أصولها فى بقايا الجهاز البروقراطى للدولة القيصرية وبيروقراطية الحزب، وكان يجب على هذه الطبقة الجديدة أن تحتفظ بالراتانة الماركسية كمبرر لسيطرتها وامتيازاتها، وأن تتحول فى يدها لأداة فى صراعها وتنافسها مع الإمبرياليات الغربية.. ومن هنا تم إلحاق كم من التشويه لها ليتناسب مع دورها الجديد كأيديولوجية طبقية حاكمة مستغلة جديدة بدلا من كونها نظرية علمية لطبقة ثورية.

والثانى شكل تبرير زائف للشرعية التى استندت إليها البيروقراطية، وإلى ظلت ترتدى القناع الاشتراكي الزائف وتروج للمونجها، الذى ساد بعد الحرب العالمية الثانية ثلث مساحة المعمورة، وخضع له نصف سكان الأرض حتى الأعوام القليلة الماضية.. وإلى ظلت فيه الطبقة العاملة مستمرة فى اغترابها عن وسائل الإنتاج، مع إحساس كافة المواطنين بالعجز والقهقير فى مواجهة الجبروت الهائل للدولة، ومواجهة ظروف الواقع التى تتحكم فى كل تفاصيله الأجهزة الرسمية ومن يسيطرون عليها.

ولأن كل هذه المهام والصعوبات سالفة الذكر، والتى شكلت الأساس المادى للنظام، كان يعزىها للتراكم الأولى الرأسمالى، فقد كان على البيروقراطية أن تستغنى من سيطرتها المركزية لانتزاع فائض العمل من الفلاحين خلال عملية التجميع القسرى^(١١)، فضلا عن العمال، وما كان يتعرض له الملايين من العمال فى معسكرات العمل فى ظروف تشبه ظروف العبيد إلا أن هذا انتهى بموت ستملايين على أى حال، ولأن الأنظمة الستالينية قامت فى بلاد مختلفة، كانت تعمورها كل من بورجوازية قوية وطبقة عاملة قوية وتسمى لتطوير قوى الإنتاج وأداء مهام البيروقراطية التقليدية، فقد كان تقدم الاشتراكية يقاس بتطور مجال الإنتاج ويظهر فروع جديدة فى الصناعة^(١٢)، وليس بالمدى الذى وصلت إليه حرية البشر وتكسبهم فى ظروف حياتهم، وعلى رأس هذا وكبدية له نغى العمل المأجور بما يتبعه من انتزاع لفائض القيمة بأعمال.

هناك مجموعة من العوامل التى أدت إلى هذه النهاية، فقد كان حصاد الحرب العالمية الأولى ١٩١٤-١٩١٨، وحروب التدخل والحرب الأهلية ١٩١٨-١٩٢٠، هو التدمير الكامل لكافة عناصر قوى

كان فشل الثورة العمالية فى أعوام ما بعد الحرب العالمية الأولى، يعنى سقوط الدولة العمالية فى حالة حصار من عالم معاد، وهذا يؤدى بدوره بالضرورة إلى الاعتماد المتزايد للدولة على مجموعة من الأجهزة البيروقراطية، تؤمن قدرة الدولة على مقارمة حالة الحصار. وللأهمية الحيوية لدور هذه الأجهزة، فإنها تحصل هى ومن يديرونها ويعملون بها على امتيازات غير عادية، وسلطات استثنائية، وأهم هذه المؤسسات هى:

١ - الجيش المستعمر بديلا عن الميليشيات العمالية المسلحة.

٢ - المجمع الصناعى العسكرى الغارق فى سباق عنيف، ومنافسة حادة مع الدول المعادية، فى سوق السلاح العالمية، فى الوقت نفسه الذى ينتزع فيه زينة التراكم الرأسمالى، المزروع بدوره من فائض عمل العمال، لا لشيء سوى الحفاظ على هيبة البيروقراطية الحاكمة ومكاسبها من بيع السلاح، وفى حين كان العمال وسائر المواطنين يبرزون فى مستويات معيشة تتدنى باطراد بالنسبة للمواطنين فى الغرب الرأسمالى، كان كل من غزو الفضاء وسباق التسلح، يهددان مواردها لا حد لها، ويستنزفان أفضل الطاقات فى المجتمع.

٣ - جهاز الأمن بفروعه المختلفة، الذى حل محل الرقابة العمالية، والميليشيات العمالية المسلحة، وأدى انتقلت إليه كل السلطات الفعلية فى الحزب والدولة، والذى حول الدولة إلى دولة بوليسية استبدادية، وفى الحقيقة أن المؤسسات الأخرى كالحزب والمجالس السوفيتية، والنفقات وغيرها، لم تكن إلا مؤسسات ثانوية خاضعة للمؤسسات الأولى ومن يسيطرون عليها، وإن كانت تنصهر السلطة من الناحية هذه والباحثون

يفقسمون حول طبيعة المجتمعات التي كانت تدعى بالاشتراكية، فالباحثون البورجوازيون يرون بالطبع أنها هي الاشتراكية التي تحمل عوامل فشلها المحتوم، أما الباحثون الماركسيون فيقسمون حول طبيعة هذه المجتمعات إلى الاتجاه العقائدي الذي مازال يؤكد طبيعتها الاشتراكية، مع تأكيد الأكثر راديكالية منهم على طابعها المشوه والمصحف، وإلى الاتجاه التروتسكى التقليدى الذى يؤكد على كونها مجتمعات صناعية مشوهة بورقراطياً، واتجاه الاشتراكية الثورية الأممية (اتجاه قوى كليف) الذى يصنفها برأسمالية الدولة البيروقراطية، واتجاهات أخرى تصنفها كمجتمعات بيروقراطية جماعية شاخت مان فى الولايات المتحدة، وعادل العمري وشريف يونس فى مصر (كتاب الزاوية العربية - العدد الثالث) والبعض الآخر يعرّفها بأنها نمط إنتاج سوفيتى، وأخيراً سمير أمين الذى يعرّف ظاهرة تلك المجتمعات بالدولة.

على أنى أرى أن ما كان هناك لم يكن أبداً اشتراكية، وإذا كان تعريف هذه الأنظمة هو محل لخلاف هائل، فإن هذا الخلاف فى رأى ناتج من أن الثورة التى انتهت إلى هذا النظام، لم تكن أبداً ثورة بورجوازية، بل إنها قد جاءت بقوى اجتماعية مختلفة، بإيديولوجية معادية للرأسمالية، إلا أنه لظروف تاريخية وموضوعية محددة، حدثت ردة صامتة وشدت علاقات إنتاج معينة، لم تكن معروفة من قبل، لا هي بالرأسمالية تماماً ولا بالاشتراكية مطلقاً، كانت هذه العلاقات تتناسب لفترة تاريخية محدودة مع طابع قوى الإنتاج السائدة بما فيها قوى العمل، التى أقرت أوضاعها من أوضاع القنانة وابتعدت عن أوضاع البروليتاريا الحديثة، مما يدمج هذا الأسلوب الجديد للإنتاج بالطابع

الاستقلاالى حيث حلت فيه الدولة وأجهزتها محل المؤسسات الرأسمالية التقليدية، وحلت فيه البيروقراطية محل البيروقراطية، وحلت فيه طبقة مستقلة من أضيء العمال محل البروليتاريا الحديثة. وأخيراً فإن هذه المجتمعات ذات طابع انتقالي استثنائي، ما بين المجتمعات ما قبل الرأسمالية والمجتمعات الرأسمالية، تنشأ بهدف تطوير قوى الإنتاج والحقا بربك التقدم، ونفوت عندما تعجز عن تحقيق هذا الهدف، أو عندما تنجح فى تحقيقه إلى الحد الذى يدفعها للتغير.

إن معرفة حقيقة هذه المجتمعات وإماداً سقطت؟ لا بد وأن تطلق من الالتزام بالقانون الأكثر أهمية الذى اكتشفه الماركسية وهو ما ميزها عن غيرها من الحركات الاشتراكية والمدارس الاجتماعية، وهو الأمر الذى أعطاه صفة الطمية، وهو قانون ضرورة تطابق قوى الإنتاج مع علاقات الإنتاج، ولعلنا نرى أن معظم من رفعوا راية الماركسية اتخذوها مجرد مثالم مقدسة، لا علاقة لها بممارستهم العملية ولا تحليلاتهم النظرية، فمعظم هؤلاء لم يخلط من مفهوم أسلوب الإنتاج، وما يحمله من مفاهيم داخلية، وما يحكم تطوره من تناقضات، وما يوجد من عمليات، لكى يحل طبيعة هذه المجتمعات تحليلاً عملياً فهل لاحظ معظمهم أن إقامة الاشتراكية فى بلدان التخلف فوق أنها عملية مستحيلة عملياً وعلمياً، هي أيضاً ضرب من الطوباوية يتناقض مع أهم قوانين الماركسية.. وإن للنجاح فى هذا برهان على عدم صحة الماركسية من أساسها، والتي يتخذونها عقيدة لهم، وهذا ما استلحه كل من عادلى العمري وشريف يونس إذنه يمكن إقامة الاشتراكية بكل ما تحمله الكلمة من معنى على أساس هذا الفكر الاقتصادى والتخلف الثقافى ذاته، أى أن إقامة نمط إنتاج

أعلى من الرأسمالية لا يستلزم بالضرورة مطلقاً قوى إنتاج أعلى أو حتى مساوية لقوى الإنتاج الرأسمالية، وبذلك تنهار النظرية الماركسية من أساسها.

والآن إلى تنويعات أخرى على اللحن الأصيل.

التنويعات الثلاثة والرابعة: الأزمة الرأسمالية والحلن الكينزى والغاشى

عرفت البلدان الرأسمالية دائماً أزمات كساد دورية، تظلوها فسترات من الازدهار.. إلا أن ما قد عرفه هذه البلاد من كساد فى ثلاثينيات هذا القرن، كاد يهدد وجود أسلوب الإنتاج الرأسمالى نفسه، وإما كانت البلدان الرأسمالية المتقدمة، تقسم لقسمين أساسيين بلاد المروجة الأولى (إنجلترا، فرنسا، هولندا، الولايات المتحدة، بلجيكا)، وهى بلاد كانت تلك من المستعمرات، ما ساعدها دائماً على إيجاد أسواق لمنتجاتها، ومواد أولية وأيدي عاملة رخيصة لصناعاتها، وباختصار كان لديها القدرة المادية على تجاوز أزمات الكساد، من الفائض المتراكم لديها من نهب المستعمرات، وكان هذا أحد العوامل التى ساعدت على رفع مستوى معيشة الطبقة العاملة، وبالتالي تخفيف حدة الصراع الطبقي، فيما يعرف برشوة الاستقرار الرأسمالية والحركات الإصلاحية، ولذلك اتخذ حل أزمة الكساد محلتي مختلفاً، عن بلاد المروجة الثانية (ألمانيا، إيطاليا، اليابان) التى كانت لا تلك مستعمرات كافية أو تفكر إليها تماماً، وبالتالى كانت تجد صعوبة فى تصريف منتجاتها، وإيجاد مصادر أولية وأيدي عاملة رخيصة لصناعاتها، وتفكر لأى قدرة مادية على تجاوز أزمة الكساد، فلم يكن لديها فائض هائل من نهب المستعمرات، وبالتالى لم يكن لديها القدرة على تخفيف حدة



الماركسية الجديدة في مصر

التاريخ قد عرف أيضًا أنظمة فاشية ونظرًا للطرف الدولية لم تستطع تحقيق هذا التوسع، وذلك في أسبانيا، والبرتغال على سبيل المثال.

كما أن الحركات الفاشية في العالم الثالث، سواء أكانت ذات طابع قومي أو ديني، تتميز بسمات خاصة، تجعلها ذات جاذبية خاصة لقطاعات واسعة من الأنطولوجيا المعادية للإمبريالية، وذلك لرفعها شعارات قومية أو دينية تحررية في مواجهة الإمبريالية، وتخط تلك للشعارات بشعارات شعبية، ولا تتخدع في ذلك فحسب الطبقات الشعبية، بل حتى الأنطولوجيا التي ترفع شعارات الاشتراكية والتقدمية، فجد حتى الشيوعيين يتحالفون مع أنظمة أو أحزاب ذات طابع فاشي، تحت مسميات الجبهة الوطنية وشعارات التحرر الوطني.

التنوعية الخامسة: - أنظمة التحرر الوطني في العالم الثالث

شهدت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، تحرر للمستعمرات وأشباه المستعمرات السابقة، وإنحسار الاستعمار بصيغته الجديدة، مهددًا لظهور نوع جديد من الإمبريالية، لا تعتمد على الاحتلال العسكري المباشر، وإنما تعتمد على العلاقة البيئية، بين الاقتصاد الرأسمالي المتقدم والاقتصادات المختلفة بدرجات تشوهها المختلفة، في المجتمعات

الصراع الطبقي، برز مستوى المعيشة وتشجيع الإصلاحية في الحركة العمالية، وهو الأمر الذي انعكس على زيادة حدة الصراع الطبقي وازدهار الشيوعية في الحركات العمالية.. ونظرًا لاختلاف ظروف كل القسمين، فقد أخذ حل الأزمة شكلًا مختلفًا في كل منهما، ومن هنا عرفت بلاد الموجة الأولى الثعل الكييزي الذي تبنته الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية، واتخذته مذهبًا لمياساتها، وكان يتلخص في ضرورة تدخل الدولة لزيادة الطب العام.. من خلال عمليتين:

١ - زيادة الانفاق العام على الضمان الاجتماعي في العلاج والتعليم. تلخ الخ فيما عرف بمزيج دولة الرفاهية.

٢ - التدخل المباشر في عملية الإنتاج من خلال سياسات التأميم والإشراف والتخطيط والدم والتسميم الجبري. ومما لا شك فيه أن الثعل الكييزي كان حلاً ناجحاً لمشكلات الكساد الدورية، إلا أنه فقد قيمته مع السبعينيات من هذا القرن، حيث عرفت الرأسمالية أزمة ركود تضخم، أصبحت معها الحلول الكييزية بلا جدوى:

وأما بلاد الدرجة الثانية فقد عرفت الفاشية حلاً لمشكلاتها، والفاشية هي تدخل واضح وسافر للدولة من أجل دهم البرجوازية المائكة الضعيفة والمجازرة في مواجهة حركة جمالية أو شعبية قوية، وتطويع نسوي الإنساج، وجعل الأزمة الرأسمالية، وقمع الحركة الشعبية، من خلال أدوات الديكتاتورية الصريحة، والإرهاب البوليسي وأيديولوجية محضلة تستند لأساطير قومية ودينية بحري بناء عليها غسل عقول الجميع.

والفاشية التاريخية كما ظهرت في ألمانيا وإيطاليا واليابان، كانت ذات طابع توسعي شيق للمستعمرات، وذلك حلاً لأزمة الحاقق ببلاد الدرجة الأولى، إلا أن

المستعمرة القديمة. ووجدت الدول الحديثة التي دخلت المجتمع الدولي نفسها، تعاني من أوضاع التخلف والتبعية التي تتباين في الدرجة من بلد إلى آخر، فبعضها كان يتفقد لبرجوازية محلية، والبعض الآخر إن وجدت لديه، فهي ضعيفة وعاجزة عن تحقيق أي من مهام البرجوازية التقليدية ولأن التنمية المستقلة شرط للخلاص من التبعية، فكان لابد أن تدخل الدولة ويبرورقراطيتها لإنجاز كافة المهام التاريخية، ومن هنا شهدت معظم هذه البلدان، أنظمة رأسمالية دولة ذات سياسات اجتماعية، تحقق رفع مستوى معيشة الشعب، وتمنحه بعض المكاسب، من خلال قطاع الدولة لتوزيع مصادر الدخل وهكذا، كانت بعض هذه الأنظمة ترفع راية الماركسية، وبعضها يرتدى مسرح اشتراكية قومية متلوحة، هي مزيج من السياسات الإصلاحية والفاشية والنموذج الستاليني للاشتراكية بدرجات متفاوتة.

وقد حققت بعض هذه الأنظمة قدرًا من النجاح وفشل بعضها الآخر في تحقيق أي نجاح، إلا أن المجتمع سقط في النهاية في هاوية التبعية.. إلا أن هناك بعض الدول التي لم تحقق مثل هذه المحاولات واستطاعت أن تحقق قدرًا هائلًا من النمو ككوريا الجنوبية وتايوان وذلك في ظل التبعية، إلا أن هناك أيضًا من لم يلجأ في تحقيق أي قدر من النمو في ظل التبعية نفسها كالفلبين.

التسعينيات: - الجميع يهودون لعزف اللحن الأصيل

شهد العالم منذ السبعينيات ظروفًا جديدة، أدت لسقوط كافة أشكال تدخل الدولة المباشر في عملية الإنتاج، فقد شهدت الرأسمالية أزمة ركود تضخم، أصبحت معه السياسات الكييزية غير صالحة، وهو ما أدى إما لسقوط

الحكومات الاشتراكية الديمقراطية، أو تحولها هي وأحزابها إلى سياسات أقرب ما تكون لسياسات الأحزاب الليبرالية.. وأخيراً صعود السياسات القومانية المتطرفة لدى تاتشر ورييهان في الحكومات والأحزاب المحافظة... ومع تحول عملية الإنتاج إلى العالمية تماماً، بسيطرة الشركات المتعددة الجنسية على ٧٠٪ من مجمل الإنتاج العالمي ومع حقيقة حرمان المجتمعات التي كانت تدهى بالاشتراكية، من الإمكانات الكاملة للسوق العالمية، كانت لابد وأن تسقط رأسمالية الدولة سواء فيها أو في بلاد العالم الثالث التي كانت تكسبى سياسات تحرر وطنية.. وسقطت معظم الأنظمة الفاشية وهذه الفاشية في أوروبا وأمريكا اللاتينية. ومع التبعيات أخذ الجميع يمدون لئلا يذبح الأسفل، ففي شتى بقاع الأرض، ينتشر ما أطلق عليه التخصص، وهي تحول القطاع العام إلى قطاع خاص، وتخلي الدولة عن دورها المباشر في عملية الإنتاج، وفي كل بلاد العالم شرقه وغربه، شماله وجنوبه، يتم سحب كافة الصنوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي حصلت عليها الطبقة العاملة والطبقات الشعبية، خلال المائة والخمسين عاماً الماضية، وعودة الوجه القبيح للرأسمالية، وهو الأمر الذي يؤكدته تقرير منظمة العمل الدولية بجنيف عام ١٩٩٣، وبذلك، بسبب ضعف الحركة العمالية نقابياً وسياسياً، وبسبب الطبيعة العالمية للإنتاج، التي تختلف عنها حركة الطبقة العاملة.

الخلاصة

بعد هذا السرد التاريخي نستطيع أن نستخلص النتائج التالية:-

١ - إنه عند عجز أو ضعف البورجوازية عن أداء مهامها التاريخية في تطوير قوى الإنتاج، أو عند وقوع هذه البورجوازية في أزمة ما تهدد وجودها، فإن الدولة تتدخل بطرق مباشرة، أو لتحل محل هذه البورجوازية بدرجات متفاوتة، لتؤدي بعض هذه المهام، أو لحل أزمة تلك البورجوازية.

٢ - أن شكل تدخل الدولة أبداً ما كان هو شكل مؤقت، أو هو مرحلة انتقالية بين مرحلتين في إطار للنمو الرأسمالي، وغالباً ما ينتهي شكل التدخل نفسه من خلال البورجوازية، فبعد قطاعاً منها هو الذي يقود عملية التحول إلى التخصص وانتزاع المكاسب الاجتماعية من الطبقات الشعبية (جورياتشوف في روسيا - السادات في مصر - دنج هوساويج في الصين)

٣ - أن ظروف الإنتاج الرأسمالي مع نهاية القرن العشرين قد تجاوزت أطر الدولة القومية، مما ساعد على زوال كافة أشكال تدخل الدولة، باعتبار أنها أشكال تجاوزها التاريخ، وإلا كان هذا السقوط السحوي لمعظم هذه الأشكال، وتآزم بعضها، والتحول الجوهري للأخرى بالرغم من استمرارها في رفع شعارات القديمة نفسها.. هو من قبول العبث غير

المفترض.. إلا أن هذا التآزم مع وجود التفسير يؤكد صحة الاستنتاج.

٤ - أن الاشتراكية الحقيقية هي إمكانية موضوعية، إلا أنها لن تتحقق إلا على أساس مستوى عالٍ من قوى الإنتاج، وأى محاولة لإقامتها على بنية تخلف هي محاولة طوباوية، ستنتهي لشكل من الضجيج لا هو بالاشتراكي أو بالرأسمالي ■

الهوامش

١. د. فردي منصور. تطور الرأسمالية المصرية من ٢٦ - قضائياً فكرية - الثقافة الجديدة - الكتاب الثالث والرابع.
٢. المصدر نفسه. ص ٢٧.
٣. إريك هوسباوم - عصر رأس المال - دار الفارابي - ص ٩ - ترجمة د. مصطفى كريمة.
٤. الممرات الاشتراكية - الجزء الثاني - هاري / ليدر - ترجمة محمد ماهر نور - الدار المصرية للتأليف والنشر ص ١١٧٠.
٥. التسوية الثقافية - دار الشعب - الفترة الخاصة ببساريف.
٦. اليابانيون - سلسلة عالم المعرفة.
٧. رؤوف حبش - حقيقة التجربة اليابانية - كتاب قضائياً فكرية - ص ١٧٠.
٨. ثلاث دراسات سوفيتية في البورجوازية - مركز البحوث العربية - ص ٨٤ - ترجمة صمام فوزي.
٩. صبور أمين - من نقد الدولة الوطنية إلى نقد الدولة السوفيتية - مركز البحوث العربية.
١٠. ثلاث دراسات سوفيتية في البورجوازية.
١١. الرؤية العربية - للعدد الثالث - ص ١٦.



الماركسية واللينينية

والثورة في المجتمع

المعاصر

صلاح المصري

باحث مصري

إنني اعتبر الماركسية فلسفة العصر التي يتعذر تجاوزها.... إلى قلت وأقرر ذلك إن التفسير الوحيد الصحيح للتاريخ الإنساني هو المادية التاريخية..... إن الماركسية هي التاريخ عندما يمي نفسه.

سارتر

المخلصة وتكشف منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بالتشكيك في كثير من مقولاتها بصورة أو أخرى لتتقدم النظرية الماركسية من طاقاتها الثورية.

وما يصفى بريق خداع على القوى الاشتراكية الديمقراطية ويدعم هجومها على الأحزاب الشيوعية وفكرتها هو ادعاؤها الذي اكتسب مصداقية واسعة بأنها لعبت الدور الأساسي في التحسن الحقيقي لظروف معيشة الجماهير الواسعة في العالم الغربي الرأسمالي، أي في نشأة المجتمع الاستهلاكي من ناحية والمستوى الرفيع الذي بلغته الصناعات الاجتماعية من ناحية أخرى (التأمينات الطبية والاجتماعية والتأمين ضد البطالة.... إلخ). إنها بهذا المطلق تحاول أن تثبت أن

دور الاشتراكية الديمقراطية

وبالطبع أشد الهجوم أيضاً في هذه الظروف العصبية من قبل عدو آخر لا يقل شراسة في عداوته للقوى الثورية، هو الأحزاب والقوى الاشتراكية الديمقراطية التابعة للدولية الاشتراكية وقد انتهزت هذه القوى الفرصة لتكليف الهجوم لا على الستالينية فحسب كما عهدناه تقليدياً، بل وعلى الفكر اللينيني نفسه التي لم تتوقف بالفل عن مهاجمته منذ ثورة أكتوبر السوفيتية ولكنها رغم ذلك كانت تخفف من هذا الهجوم في بعض الأحيان للتركيز على الستالينية. بل ذهب الأمر بالقوى الاشتراكية الديمقراطية إلى التصلب الكامل من الماركسية ذاتها بعد أن كانت تحذر ذلك خوفاً من قواعدها

فا منذ انهيار الاتحاد السوفيتي والنظم الاشتراكية في دول أوروبا الشرقية، أشد الهجوم الأضيق ضد الفكر الاشتراكي من قبل القوى الرأسمالية والاحتكارية والمفكرين الليبراليين المعبرين عنها وراحت، كما نعرف جميعاً ويشكل لم يسبق له مثيل، فكرة وفاة الماركسية ونظرية نهاية التاريخ إلى أخوه من الخطريات التي تؤكد أن التطور الاجتماعي قد وصل بسيادة النظام البورجوازي الرأسمالي إلى ذروة ما يمكن أن يتفرقه المجتمع الإنساني من تقدم وأن مايمكن أن نأمله لإصلاح الأوضاع في المجتمع تتلوه الآفات التي نعرفها، هو مجرد تعديلات وتقديحات لهذا النظام بحيث يتحسن أدائه.

نضالها، وأساليب هذا النضال والنظريات السياسية التي ارتكز عليه هي الأسلحة الفعالة للنضال ضد استغلال الرأسمالية في عصرنا هذا ولكنه من الواضح لكل مدقق في هذا الأمر أن هذا الإدعاء لا يستند إلى حقائق ثابتة لا تناقض. فمن السهل مثلا الإشارة إلى أن المجتمع الاستهلاكي والعصمات الاجتماعية موجودة في بلاد رأسمالية لم تصل فيها القوى الاشتراكية الديمقراطية إلى السلطة بل لم تلعب فيها أي دور سياسي ملحوظ، مثل الولايات المتحدة وكندا واليابان. أما في بلاد أخرى مثل ألمانيا وفرنسا وإيطاليا لم تشارك هذه القوى في السلطة إلا فترات قصيرة قبل عام ١٩٨٠ وأحرز الجزء الأكبر من مكاسب الجماهير الشعبية أثناء وجود الأحزاب الليبرالية البورجوازية في السلطة وحكم النضال الجماهيري الذي لعب فيه الشيوعيون دورا بارزا بالاشتراك مع القوى المناهضة الأخرى سواء كانت اشتراكية ديمقراطية أو غيرها. ومن السهل علينا الاستنتاج بأن السبب الأساسي لدخول الكفاح الطبقي في الغرب الرأسمالي يعود إلى أن الاقتصاد الرأسمالي كان في تصاعد حتى منتصف السبعينيات وأن ارتفاع معدلات فائض القيمة حتى هذا التاريخ سمحت بتوزيع الفئات من هذا الفائض ورفع مستوى المعيشة في الغرب. إننا لا ندعي أن الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية لم تناضل من أجل تحسين أحوال معيشة العاملين إنما نقول إنها ليست نظرياتهم السياسية ولا أسلوب نضالهم بالذات هو الذي كان سبب هذه النجاحات بل كان السبب هو تضاهر ظروف اقتصادية مواتية ونضالات قوى عديدة اشتراكية وشوعية ومسيحية ونقابية.

واسعانا في إثبات رأينا هذا يكفي أن نشير بكل بساطة إلى أنه منذ دخول

الغرب الرأسمالي منذ منتصف السبعينيات في أزمامته الاقتصادية المتوازية لا يمكننا التمييز بصورة جذرية بين السياسات الاجتماعية والاقتصادية التي تطبقها الأحزاب البورجوازية الليبرالية وتلك التي تطبقها الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية عندما تترفع في السلطة إذ تستخدم هذه الأحزاب جميعها الحلول النقدية نفسها وتفتح أبواب المضاربة أمام الرأسماليين على مصراعها مما يؤدي إلى طحن الجماهير الشعبية ومستويات معيشتها. بل نكفي من هذا كله فإن الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية حيث تكون موجودة في السلطة، في أسبانيا وفرنسا وإيطاليا مثلا، تلعب دورا مبادرا في للقضاء على الحقوق المكتسبة للجماهير بعد نضال مرير، وتستخدم نفوذها على قطاع مهم من العاملين لشل مقاومتهم وتقرير إجراءات اقتصادية كان من الصعب على الأحزاب الليبرالية البورجوازية أن تمررها لو توحدت الجماهير في مقاومتها وهذا من شأنه أن يسمح لليمين الانقطاع في الشفرة المفتوحة فور عودته للسلطة كما حدث أخيرا في فرنسا.

وهناك جانب آخر لسياسات الأحزاب الاشتراكية تفضل عامة هذه الأخيرة نقادى الإشارة إليه وتماول تناسيه. وتحدث هذا عن موقفها العام الثابت المعزى في البلاد الغربية الاستعمارية في الماضي إزاء نضال المستعمرات قبل أن تستقل، أو موقفها النيو كولونيالي الزمان إزاء هذه البلدان وإلى جانب عشرات الأمثلة في هذا المجال معروفة للجميع، يكفي أن نذكر بأن الحزب الحاكم حاليا في إسرائيل هو حزب اشتراكي ديمقراطي عضو الدولية الاشتراكية وتواطؤ هذه الدولية وغالبية أحزابها مع الصهيونية شهير مشهود.

وبالرغم من إدراكنا الدور الحقيقي للأحزاب والقوى الاشتراكية الديمقراطية

فإننا نعلم تماما أنها من القوى الشعبية التي يندبى التحالف معها في النضال ضد القوى الليبرالية البورجوازية ومع ذلك ففي رأينا أن فكرتها هي الخطر الأيديولوجي الأكبر بالنسبة لتماسك القوى والأحزاب الشيوعية. إن الأيديولوجية نهاية التاريخ والتغلب بظمة النظام الرأسمالي والفكر البورجوازي الليبرالي عامة قد تحول على بعض الدخاج في ظروف انهيار المعسكر الاشتراكي والزلة التي أصابت الحركة الثورية ولكنها لن تهبط إلا عزيمة هامش من القوى التي تناضل من أجل تحسين أحوال الكادحين. ولكن الاستغلال الرأسمالي في الوقت نفسه سوف يتزايد ويتعمق نتيجة لانفراد هيمنة الرأسمالية على النطاق العالمي والحلى مما سوف يحفز الكادحين، وهذا رد فعل طبيعي، على النضال ضد هذا الاستغلال المتزايد وضد الأيديولوجية الليبرالية. أما الأيديولوجية الإصلاحية للاشتراكية الديمقراطية فخطرها هو الأكبر لأنها هي التي تدافس الفكرة الشيوعية في صفوف المناضلين المريضة وهي التي تقوض الصرح الثوري التي تشكله القوى التي تريد فصلا الخلاص من النظام الرأسمالي.

وبالطبع قد يساهل البعض عن سبب كل هذا الاهتمام بخطر الفكر الاشتراكي الديمقراطي في بلد مثل مصر خاصة وأن هذا الطراز من الأحزاب مرتفعه، حتى الآن كان البلاد الإمبريالية حيث تتمتع فيها فئات الأرستقراطية العمالية وأرستقراطية الأجراء بشكل عام، التي تتقبل هذا الفكر. إلا أن هناك استثناءا جديدا للقوى السياسية يتم اليوم على النطاق المحلي والإقليمي والدولي وانفراد الدولية الاشتراكية والاتحاد الحر للغابات التابع أيديولوجيا لها وغياب أية دولة ثورية منافسة لها كل ذلك يزيد من خطر انتشار الفكرة الإصلاحية في صفوف



الماركسية الجديدة في مصر

أ - تدويل الاقتصاد الرأسمالي

وتوحيد السوق العالمية: بالرغم من سعي الرأسمالية للترفع في العالم منذ قرون وانقسامه منذ القرن التاسع عشر إلى قلة من الدول الرأسمالية الاستعمارية وغالبية من الدول المستعمرة إلا أن أساليب الإنتاج والاستغلال السابقة على الرأسمالية ظلت حتى الحرب العالمية الثانية نظام الإنتاج الذي ساد حياة الغالبية العظمى من سكان العالم التي كانت تعيش في البلدان المتخلفة.

ورحتى نهاية الحرب العالمية الثانية كانت الأسواق في المستعمرات وشبه المستعمرات تحتكرها الدولة الإمبريالية السائدة وهذا الوضع السحكم بدأ يتفكك منذ نهاية الحرب العالمية الثانية نظراً لقوة الإمبريالية الأمريكية وفي مصلحتها، وتحت ضغوط الحركات الوطنية الساعية لتحرير بلادها من سيطرة البلد المستعمر وقد ضم هذا الاحتكار إلى حد بعيد مع انهيار النظام الكولونيالي وقد لعب تدخل وتزاول رموس الأموال الإمبريالية في الشركات عبر الوطنية متعددة الجنسيات دوراً مماثلاً في كسر احتكار المستعمر الأصلي، وقد أدى تغلغل رموس الأموال الإمبريالية وأساليب الإنتاج الرأسمالية في معظم بلدان العالم إلى تلاشي نظم الإنتاج الإقطاعية وشبه الإقطاعية فيما عدا بقايا هذه النظم في قلة من البلدان المتخلفة جداً.

القوى المناهضة. وقد رأينا أحزاباً في مصر (الجمع) وفي العالم العربي تسعى للانضمام أو تنضم إلى الدولة الاشتراكية، كما رأينا عدداً من المفكرين الشيوعيين أصلاً في مصر وفي البلاد العربية يبدون الفكر الماركسي واللينيني ويتبنون علناً مقولات اشتراكية ديموقراطية طالما هاجموا في الماضي للقرى!

تطورات العالم في القرن الأخير

مذ منتصف السبعينيات عندما برزت أول أعراض الركود وتوقف النمو والازدهار في بلدان المعسكر الاشتراكي وبعد ذلك وبصفة خاصة منذ إعلان القيادة السوفيتية للبريسترويكا والجلسات عام ١٩٨٥ يتعامل المفكرون الوريثون السؤال التالي: هل هي الستالينية فمصب التي ثبت فشلها وسببت سيادتها كنظام حتى منتصف الثمانينيات في الدول الاشتراكية الأوروبية انهيار هذه الأنظمة أو أن الأزمة أكثر عمقاً ويرجع الفشل أيضاً إلى جوهر مبادئ الماركسية اللينينية التي قامت على أساسها ثورة أكتوبر الاشتراكية وثبتت صلاحيتها في المرحلة الأولى للحكم السوفيتي ونعتقد أن مقارنة ظروف الماضي التي تأسست عليها الماركسية اللينينية بظروف الحاضر الذي نعيش فيه اليوم هي أفضل وسيلة للتسلي إلى اكتشاف بدايات الإجابة عن هذا التساؤل. وسوف نقوم فيما يلي بمحاولة متواضعة لتلخيص الخصائص التي ميزت مجتمع العصر الذي شاهد ثورة أكتوبر أي بدايات القرن العشرين والتطورات الرئيسية التي عبرت مجتمع هذا القرن بحيث أصبح كما هو عليه اليوم في نهايته وفيما يلي مجموعة من الظواهر الرئيسية، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي طبعت هذا القرن في رأينا:

ومن جانب آخر تشكلت سوق منفصلة لها قوانينها الخاصة تضم البلدان الاشتراكية استخدمتها بلدان العالم الثالث التي كانت تسعى للاستقلال عن السوق الرأسمالية ملأناً تعتمد به من جبروت وسيطرة السوق الرأسمالية العالمية (كما فعل عبد الناصر في الستينيات) ولكن هذه المحاولة باءت بالفشل بسبب ضعف وتخلف السوق الاشتراكية وانهيار هذه السوق تماماً بعد انهيار المعسكر الاشتراكي في أوروبا الشرقية وانهيار الاتحاد السوفيتي.

وفي هذا الوضع الجديد يمكننا القول بأن السوق العالمية توحدت تماماً اليوم تحت سيطرة الرأسمال الإمبريالي العالمي. وأخر مظاهر توحيد الاقتصاد وعولمته هي الاتفاقية الخاصة بـ «الجات» GATT التي توصلت دول العالم أخيراً إلى التوقيع عليها في مارس ١٩٩٤ في المغرب واستبدلت بعد ذلك بمنظمة «الجات» منظمة جديدة هي المنظمة العالمية للتجارة. وبهذا نقف دولياً أمام تفتح أسواق دول العالم جميعها أمام تغلغل رموس الأموال والبضائع وأصبحت هذه الأسواق مرتبطة للاقتصادات الأقوى.

وفي ظل هذا التوحيد الشديدي للاقتصاد العالمي يعيش عدد محدود من الدول المقروضة بالربا على استغلال أغلبية ساحقة من الدول المدينة. فقد بلغت المديونية الإجمالية للعالم الثالث ١٣٠٠ مليار دولار وأصبح تغلغل الأموال السنوي من العالم الثالث إلى الدول الدائنة يدفع فوائد هذه الديون وأصولها أكبر بكثير من القروض التي تحصل عليها من دائنيها. ويشكل ديو الامتياز ١٦ ٪ من سكان العالم. أما المتبقون فهم البلاد التابعة للانقاص التطور المغلوبة على أمرها. فقد كان تعداد العالم عام ١٩٨٩، ٥٠٢٦ مليون نسمة من بينهم ٨١٩ مليون (١٦ ٪) في البلاد المصنعة الغربية

و ٣٩٧ مليون (٨٪) في بلدان شرق أوروبا الاشتراكية سابقاً والباقي أي ٣٨١٠ مليون (٧٦٪) في العالم الثالث. ويتقاسم هؤلاء الأخيرون ٢٠٪ من الثروة العالمية ويدخلهم المتوسط للفرد يقل خمسين ضعفاً عن الدخل المتوسط في البلاد الغنية (ضمن تصريح لأمين عام الأمم المتحدة) كما يعيش مليار من الأميين في فقر مطلق، وفي حالة من «سوء التغذية الشاملة، بينما يعيش عدد أكبر بكثير في حالة فقر وتغذية رديئة. ومعرض على الدوام للعمالة الناقصة، (البنك الدولي) هكذا نشرت الرأسمالية في العالم الاستغلال البشع الذي سبق وهرب المجتمعات الرأسمالية الأولى في أوروبا الغربية في القرن الماضي. إذ يدل كل ما سبق على مدى مطابقة أوصاف الوضع القطيع الذي عاشته الطبقة العاملة في أوروبا القرن التاسع عشر كما جاءت في مؤلف ماركس «رأس المال» مع أوصاف الوضع الزاخر في المجتمعات المعاصرة الفظيعة على أمرها في العالم الثالث كل مظاهر المجتمع المذكورة في «رأس المال» تطبق: البؤس، الجوع، البطالة، المرض، معدلات الحياة، الإنهاك الجسدي والعقلي، الرق، الأكوام القذرة والذباب الرثة، الألفاظ المستغلون حتى الموت، الدعاية والهجرة من الريف ومن الوطن ويكاد نسمع ماركس يقول منذ ١٥٠ عاماً وكأنه يصف اليوم: إن الرأسمالية تستبدل لتخفيض التكاليف الرجل بالمرأة والمراهق أو الطفل بالبالغ وثلاثة صينيين برجل أمريكي .

ب - توحد الإمبريالية في شكل من أشكال الأوليغاركية العالمية: وهذا التوحد يتجسد أساساً فيما يلي:

١ - الشركات المتعددة الجنسية عبر الوطنية. (في عام ١٩٨٩ كانت هناك ٣٨٢ شركة، منها ١٦٧ أمريكية، ١١١ يابانية، ٤٣ بريطانية، ٣٢ ألمانية و ٢٩

فرنسية، تسيطر على صناعة العالم الرأسمالي. ومن ناحية أخرى فإن الولايات المتحدة واليابان تتفكك وحدهما أكثر من ٤٠٪ من الناتج الإجمالي الرأسمالي.

٢ - مؤسسة البنك الدولي وملحقاتها مثل صندوق النقد الدولي، (صنع دول من بين ١٥١ دولة تتوزع على ١٣، ٥٠٪ من الأصوات في البنك الدولي).

٣ - مجموعة من الهيئات الدائمة مثل منظمة التجارة والتنمية الاقتصادية أو التي تجتمع دورياً، مثل مقابلات الدول السبع التي يتشاور فيها رؤساء الدول الإمبريالية الكبرى. وهذه الهيئات بمثابة مهالس إدارة لكبار معلمي هذه الأوليغاركية العالمية.

وهذا الوضع مغاير لظروف بداية القرن حتى الحرب العالمية الثانية فالنظير الليبيني كما جاء في «الإمبريالية» أعلى مراحل الرأسمالية، كان يؤكد سوادة عوامل التناقض على عوامل التوحد بين القوى الإمبريالية التي تتصارع في العالم وذلك على عكس رأي «مفكره نيج» الذي كان يفتياً بنشأة إمبريالية عظمى تتوحد فيها مصالح الجميع. وقد أكد لهيفين أن هذه التناقضات سوف تتفكك حتى الحرب وهو ما حدث بالفعل بانقسام العالم بين الإمبرياليات الفاشية والإمبرياليات الديمقراطية، واندلاع للحرب العالمية الثانية.

لكن الأوضاع تغيرت بعد الحرب العالمية الثانية نتيجة سببين رئيسيين: السبب الأول هو خوف الإمبرياليين من قوة المعسكر الاشتراكي ومن انهيار نظامهم بالكامل لو تفاهم التناقض بين الدول الإمبريالية وأدى إلى حرب ثالثة وقد كانت نتائج الحربين العالميتين الأولى والثانية نذير بذلك. أما السبب الثاني فهو التفوق الاقتصادي الهائل،

خاصة في المعادين الذين تلبوا الحرب، للإمبريالية الأمريكية على الإمبرياليات الأخرى واحتكارها حتى اليوم التفوق النووي الكامل ولم يفهم الفكر الستاليني الجامد هذه الظروف الجديدة واستمر حتى عام ١٩٥٣ يردد المقولة الليبينية عن تغلب الميل للصراع بين النظم الإمبريالية على ميلها للتوحد وكان إعلان خروتشوف عام ١٩٥٦ في المؤتمر العشرين الشهير، والخاص بإمكانية تفادي حرب عالمية جديدة أو ل دليل على إدراك السياسة السوفيتية للظروف الجديدة في هذا المجال (هذا بالإضافة إلى المعنى الآخر الأكثر تداولاً لهذا الإعلان وهو إمكانية تفادي الحرب بين المعسكر الاشتراكي والمعسكر الإمبريالي).

وخلال هذه الحقبة التاريخية تم التدويل المؤسسي الرسمي لهيئات التعاون الإمبريالي مثل منظمة التجارة والتنمية الاقتصادية ومنظمة الـ «جيات» أو الاجتماعات التي تعقدتها رؤساء الدول السبع للرأسمالية الكبرى دورياً، وكذلك تشكلت مختلف الهيئات الاستشارية غير الرسمية مثل «نادي روما» و «اللجنة الثلاثية» Trilateral Committee وهذه الأخيرة من أهم هذه الهيئات وتلعب دوراً حاسماً وخفياً إلى حد ما، في التخطيط النظري للسياسة العامة للرأسمالية العالمية.

أما التراصيف العالي للقوى الإمبريالية فيشكل كما هو معروف من ثالوث أمريكا الشمالية - الشرق الأوروبية - اليابان، وقد نجحت هذه البلاد حتى الآن، رغم التناقض الحاد بينها، في الوصول إلى حلول وسط واتفاقيات مشتركة ولكن الظروف تغيرت منذ سنوات وانهار المعسكر الاشتراكي كما أنه لم تعد هناك غلبة اقتصادية نامغة لأحد أطراف الثالوث ولم يبق للولايات المتحدة

إلا التفوق الدولى فى مجالات التنافس مع مزاحمتها.

وهنا ينبغي أن نبدى ملاحظة مهمة فى بدايات القرن وحتى منتصفه وجدت على مسرح السياسة العالمية هيئة دولية توحد إرادة القوى والأحزاب الثورية فى العالم هى الأممية الثانية الاشتراكية التى تشكلت بدلا منها بعد ثورة ١٩١٧ الأممية الثالثة. وبغض النظر عن أخطاء الأممية الثالثة والانقادات التى يمكن أن توجه إليها وبخاصة أنها كانت إلى حد كبير أداة لتنفيذ السياسة للسوفييتية السانالية إلا أنه كانت لها جوانب إيجابية عديدة أبرزها التوحيد للنظرى والعمل على لإرادة الحركة الثورية فى العالم أداة لتضامنها. أما اليوم فقد اختفى كل ذلك تماما ولم يبق للقوى الثورية أية منظمة سياسية أو نقابية عالمية توحد إرادتها بينما توجد إلى جانب الهيئات الدولية التى تمثل مصالح القوى الإمبريالية التى ذكرنا بعضها أعلاه عدد من الهيئات الدولية التى تمثل مختلف القوى السياسية والأيديولوجية المتصارعة فى عالمنا المعاصر مثل الأممية الاشتراكية الديمقراطية واتحاد النقابات الحرة واتحاد النقابات المسيحية وأمميكتين للأحزاب الشيوعية وحتى القوى الإسلامية الأمريكية أصبحت لها هيئة دولية تنسق مصالحها وتمتها بالمال.

ج - انهيار النظام الاستعماري (الكولونيالي) القديم وسيطرة الرأسمالية الدولية. لقد بدأ تفكك النظام الاستعماري منذ القرن التاسع عشر فى أمريكا اللاتينية، كما شاهدت لفتترات التى تلت الحربين العالميتين نصلا تدريجيا أدى إلى استقلال عدد كبير من الدول فى آسيا وأفريقيا ولكن النظام الكولونيالي انهار فعلا منذ بداية الستينيات وأسفلت المستعمرات البرتغالية فى منتصف السبعينيات وبذلك أصبح



الماركسية الجديدة فى مصر

الاستقلال الرسمي لدول العالم الثالث غير الدامية اقتصاديا هو الظاهرة الغالبة فى العالم منذ ذلك الحين.

وطوال فترة النضال ضد الكولونيالية لعبت البورجوازية القومية دورا مستمرا يزداد أو يقل حدة حسب الظروف، ضد المحتل الأجنبي الإمبريالي وقد امتد كفاح البورجوازية الوطنية، فى بعض البلاد فى الفترة التى تلت الاستقلال واتخذ طابعا يزداد أو يقل جذرية وترقب على عوامل عديدة من بينها قوة واستقلالية الطبقة العاملة المحلية. وقد ساعد الصراع الدولى بين الإمبريالية والمعسكر الاشتراكي البورجوازيات القومية التى كانت تسعى إلى قدر من الاستقلال كما حدث فى مصر والهند والجزائر وسوريا الخ ولكنه مع ازدياد الصراع الطبقي فى كل بلد وتداخل المصالح الرأسمالية الدولية وإشتراك البورجوازيات القومية كثير كسفر فى الرأسمال الإمبريالي العالمى المترابط يخف التحلف فى المصلحة بين البورجوازيات الصاعدة والتابعة ويحل تدريجيا الدور الوطنى الذى يمكن أن تلعبه البورجوازيات القومية ضد التبعية للإمبريالية وجاء انهيار المعسكر الاشتراكي كمسماز أخير فى نهج المقاومة الوطنية، التى كانت تبديها البورجوازيات القومية إزاء الإمبريالية.

ولكن هذا لا يلى أن البورجوازيات المحلية لم تعد لها مصالح ذاتية. إن ما

تعديه هو أن أسلوب سعيها وراء هذه المصالح يتلون بإمكانياتها وقدرتها الحقيقية على مقاومة الشريك الأكبر والأقوى. وهذا معناه أن هدفها لم يعد فقط الاستقلال الوطنى بل الحصول فى ظل التبعية للنظام الرأسمالى الإمبريالي العالمى على نصيب أكبر من فائض القيمة الذى يقاسمه الرأسماليون كل على حسب قوته على القطاع المحلى أو العالمى.

ومن ناحية أخرى فقد غيرت الإمبريالية من سياساتها القديمة فبعد أن قاومت فترة طويلة للتقدم الاقتصادى بشكل عام والتصنيع بشكل خاص فى البلدان الدامية المستقلة حديثا (نذكر بشعور الانتصار فى ظل الناصرية عندما أقيمت أول صناعة للحديد والصلب ثم عند بناء السد العالى)، انقلبت الأوضاع اليوم وبرزت فى بعض البلدان المستعمرة سابقا أو التابعة للإمبريالية تقليديا (البرازيل، كوريا الجنوبية، تاوان.... إلخ) رأسماليات حديثة ومتطورة بموافقة ومساعدة وتدخل رهوس الأموال الإمبريالية تتميز جميعها باندماج اقتصادياتها فى النظام الرأسمالى العالمى وتبعيةها له بصورة متزايدة، وهذا هو السراب أو الأمل البعيد الذى تتسابق بخصوصه البورجوازيات المحلية للثابة اليوم.

د - الطبقة العاملة والتطورات فى مكانها وتشكيلها وحجمها: إن الاهتمام بالطبقة العاملة وتطوراتها خلال القرن الماضى أساسى بالنسبة لهذه الدراسة من حيث إنها فى نظر الماركسية الطبقة الاجتماعية التى لها المصلحة الأولى فى تحقيق الاشتراكية إذ تخلص فى إطار هذا النظام الاجتماعى بل تخلص المجتمع بأسره من الاستغلال الرأسمالى وتؤسس بذلك حقبة تاريخية جديدة

تنتقى فيها لأول مرة بعد آلاف السنين جميع أنواع استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، والطبقة العاملة حسب أوصاف الماركسية لا تتطابق تماماً مع مجموع الكادحين؛ فهناك مثلاً كادحون من الفلاحين الفقراء المالكين لقطعة صغيرة من الأرض وهم لا يشكلون جزءاً من الطبقة العاملة، كما لا تتطابق الطبقة العاملة مع مجموع الأجزاء؛ فعدد من الموظفين في إدارات الدولة (المدرسون مثلاً) أو في القطاعين الخاص والعام، أو فئة الخدم، وهم جميعاً يتحشرون من أجورهم، إلا أنهم مع ذلك لا يشكلون جزءاً من الطبقة العاملة. وحسب التصنيف الماركسي فالطبقة العاملة تتشكل من الأجزاء الذين يقومون بدور في عملية إنتاج ونقل السلع سواء كان هذا الدور يدوياً أو ذهنيّاً أو مزيجاً منهما.

إن تعريف الطبقة العاملة بهذه المعايير يتضمن أن تشكل هذه الطبقة وتطور على قدر ما تتطور وتتخمس وتكتمل أشكال ومستلزمات الإنتاج الحديثة وتطور الطبقة العاملة هذا يتناول جانبين، المكي واللوى.

من الجانب المكي أثبت تطور الطبقة العاملة خلال القرن الحالى فى البلاد المتطورة رأسمالياً أنه بعد وصول عدد عمال الإنتاج الصناعى إلى حده الأقصى فى منتصف القرن بدأت تهبط نسبتهم من مجموع الأجزاء بينما زالت نسبة عمال الخدمات. أما فى بلاد العالم الثالث فلا زالت أعداد الطبقة العاملة تزداد مع ازدياد تصنيع هذه البلاد كما يحدث فى مصر التى يخفق فيها ضيق الأرض الزراعية إلى تشكيل جيش من العاطلين يخترف منه العدد اللازم من عمال الصناعة والبناء والخدمات.

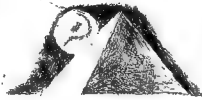
أما من زاوية التطور الكيفى، خاصة فى البلاد الرأسمالية المتطورة ودرجة

أقل فى بلدان العالم الثالث، ونتيجة لتعدد أساليب الإنتاج وزيادة الأوتوماتية وغزو الإلكترونيات مجالات الإنتاج والإعداد له، وحتاج الإنتاج الحديث إلى مزيد من العاملين ذوى الكفاءات الفنية والعلمية الرفيعة الذين يتطلب عملهم المزيد من المجهود الذهني على حساب العاجية إلى مجهودهم العضلي حيث تقوم به الآلة الحديثة بدلاً منهم. ومن ناحية أخرى فإن العمل الذهني كما رأينا يصبح أكثر فأكثر عنصراً مهماً فى عملية الإنتاج ويقترب بهذا وضع مهندسى الإنتاج والفنيين والرسمامين الذين يشاركون بصورة مباشرة أو غير مباشرة فى عملية الإنتاج، وفى إنتاج فائض القيمة، من وضع الطبقة العاملة رغم الفوارق فى الأصل الاجتماعى ونوعية الأعمال التى تنجز ومقدار الأجر والشكالة الاجتماعية. إن هذه التطورات لا تفسد الصناعة والبناء فحسب بل تفسد أيضاً مجالات العمل فى المكاتب حيث تزداد ميكنة العمل باستخدام الآلات الحديثة والحاسبات الإلكترونية ونتيجة لكل ذلك فإن بعض أفرع النشاط التى لم تشكل فى الماضى قطاعاً من الإنتاج المادى تصبح منتجة لفائض قيمة. إن هذا التحليل لوضعية العاملين ضرورى جداً لتحقيق الوحدة بين الطبقة العاملة وهذه الفئات المختلفة القريبة منها والشوكية الانضمام إليها.

ورغم أن الأجزاء ليس جميعهم من الطبقة العاملة إلا أنهم جميعاً فى الموقف ذاته من زاوية بيع قوة عملهم البدنى أو الذهني. وهذا ينشئ بينهم تماثلاً فى المصالح يسمح بتحالف موضوعى. فجميع الأجزاء لهم مصلحة فى تغيير النظام لتحسين أجورهم بانتظام وضمان وظائفهم. أما الكادحون غير الأجزاء فهم حلفاء دون شك ولكن موضوع هذا التحالف ليس مجال مناقشته هذا البلد.

ولا يمكن الانتهاء من الحديث عن التطورات الخاصة بالطبقة العاملة وبفئة الأجزاء عامة دون الإشارة إلى التمايز فى أوضاعها سواء فى البلاد الرأسمالية المتقدمة من ناحية وبلدان العالم الثالث من ناحية أخرى، أو داخل البلدان الرأسمالية المتقدمة ذاتها، فمما سعى بالارستقراطية العمالية حتى منتصف الستينيات تقريباً وكان يشكل فئة محدودة من الطبقة العاملة تستفيد بفئات من فائض القيمة الرأسمالى المعتصر من الاستغلال فى المستعمرات قد اتسع ليشمل فئات أوسع من هذه الطبقة نتيجة لعاملين أساسيين: التغير الكيفى فى تشكيل الطبقة العاملة ونوعيتها الذى أشرنا إليه أعلاه والنابع من الثورة العلمية والفنية فى أساليب الإنتاج، ثم الأزمة الاقتصادية الحادة التى تحتاج لنواتها التزامنة البلدان الرأسمالية المتقدمة بدرجات متفاوتة منذ بداية السبعينيات فالضرورة الملحة إلى تعديل النزعة إلى الانخفاض فى معدلات الربح وكذلك وكذا ضرورات المنافسة العنارية بين الشركات عبر الوطنية يودى من ناحية أخرى إلى الحاجة إلى المزيد من رموس الأموال لتحديث وسائل الإنتاج، ومن ناحية أخرى إلى المزيد من اعتصار دول العالم الثالث المنتجة للخامات بالتبادل غير المتكافئ وإلى نقل عديد من عمليات الإنتاج إلى بلدان العالم الثالث ذات الأبدى العاملة الرخيصة. وهذا بدوره يفاقم البطالة فى البلدان الرأسمالية المتقدمة وينشر فيها مجتمعات ذات مستويين اجتماعيين ويزداد التمايز فى داخل فئة الأجزاء أنفسهم ويتسع عدد الفقراء الذين يدفعون بالعالم الرابع، أما بلدان العالم الثالث التى تتوقف حياتها الاقتصادية على إنتاجها وتسويقها للمواد الخام فيمكن فيها اللفظ البوائى الخاص بالمر الاقتصادى وينهار الوضع بالصفة

لبرامج رفع مستوى المعيشة والصحة والتعليم وينتاقم فيها إفقار المجتمع ويسهل فيها تخفيض الأجور، تماماً كما يحدث في البلدان الرأسمالية المتقدمة.



الماركسية الجديدة في مصر

للرجل. واشتركت النساء والطالبات بقوة في حركة التحرر الاجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية وحصلت المرأة المصرية على حقوقها السياسية في أول انتخابات شنت في عهد للناصرية وبخلت المرأة في مصر جميع مجالات العمل الاجتماعي بأعداد وفيرة منذ عشرات السنين نتيجة للأوضاع الاقتصادية الجديدة التي انتسح في غالبية الأحيان لعائل واحد أن يعمل أسرته. وبالطبع ما زالت هناك تقاليد بالية وقوانين اجتماعية تعزل مسيرة المرأة إلى الأمام وتضعها في وضع التابع بالنسبة للرجل وقد سارت المرأة في البلاد المصرية هذه المسيرة نفسها ورغم التردى الحديث في أوضاع المرأة الناتج عن انتشار الفكر الطلاسي في المرحلة الأخيرة، فإنه لأول مرة في تاريخ العالم العربي تقاوم المرأة هذا المد الرجعي كما يحدث في الجزائر إذ تقوم المظاهرات النسائية جنباً إلى جنب تظاهرات قوات اجتماعية أخرى نقابية أو ثقافية أو ديمقراطية للنضال ضد هذا المد الرجعي. وأخيراً ألا ننسى أن العمل الاجتماعي للمرأة بهذه الأعداد الوفيرة وكسبها لوسائل عيشها مستقلة عن إعالة الرجل لها سوف يشكل أساس نضالها لتحرر من سيادة الرجل عليها رغم كل الظواهر الراهنة المعاكسة.

و- منظمة الأمم المتحدة والهيئات التابعة لها أو المرتبطة بها: هناك ظاهرة جديدة شهد العالم

هـ- تعاليم دور النساء في المجتمع: تطور وضع المرأة بشكل ملحوظ منذ بداية القرن. وقد اكتسبت بعض الحقوق السياسية في سنوات ما بين الحربين العالميتين في بعض البلاد الغربية (وكان دور الاتحاد السوفيتي سباقاً في إعطاء المرأة حقوقها السياسية والاجتماعية كاملة فور قيام ثورة أكتوبر) ولكن منذ منتصف القرن حصلت المرأة على حقوقها السياسية في جميع بلدان العالم تقريباً. كما اتسع دور المرأة تدريجياً في جميع المجالات الاجتماعية والاقتصادية وأصبحت تنافس الرجل في جميع الميادين إذ لم يبق من مقلقة على الرجال وحدهم وقد تضائل عاملان لدفع المرأة إلى الأمام. العامل الأول هو دخول المرأة بأعداد وفيرة ومتزايدة لأسباب عدة إلى معترك العمل الاجتماعي مما حررها للمرة الأولى منذ آلاف السنين من الحاجة إلى عائلها التقليدي، الرجل، سواء كان أباً أو أخاً أو زوجاً ونشأ بهذا الأساس المعادي لتحررها. أما العامل الثاني فهو كفاح النساء أنفسهن من خلال الحركة النسائية وخارجها من أجل حصولهن على حقوقهن السياسية وتغيير مكانتهن الاجتماعية وإلغاء القوانين البالية التي كانت تكسر أوضاعهن المختلفة.

وقد قامت حركة نسائية في مصر منذ ثورة ١٩١٩ الوطنية ومن بين من أصدوا لها فكراً الرائد قاسم أمين ونزعت هدى شعراوي الحجاب في العشرينيات واتبعت المرأة المصرية هذا الفعل واختلف منذ الحين الحجاب وكان علامة التخلل الحضاري وخضوع المرأة

بذلاتها منذ الحرب العالمية الأولى وهي التنظيمات الحكومية الدولية وأول أشكالها هيئة الأمم، وهذه المنظمة التي فقدت مكانتها مع قيام الحرب العالمية الثانية ضمنت ستون دولة إلا أنها لم تنكسب في يوم من الأيام أهمية وشرعية منظمة الأمم المتحدة المعاصرة إذ لم تشارك فيها أصلاً الولايات المتحدة كما انسمحت منها أو أعلنت انسحابها ألمانيا واليابان وإيطاليا وهدد من دول أمريكا اللاتينية دون أن يصيب هذه الدول ضرر يذكر أما اليوم فإن أبرة الأمم المتحدة بمنظوماتها العديدة أصبحت عالمية تماماً، تمثل فعلاً نظرياً وعلمياً «الشرعية الدولية» بكل معانيها وتنظم على اللطاق الدولي إلى جانب كل ما هو مستحق بالتعامل السياسي والاقتصادي والاجتماعي بين الدول، أموراً عديدة مثل الكفاح ضد التلوث وحماية البيئة أو توزيع موجات الإذاعات الصوتية والمرئية أو تنظيم القانون الدولي لاستغلال قاع البحار، أو أمور تتعلق بالتجارة الدولية أو نظام الملاحة البحرية... إلخ ورغم نواقصها السهمة ورغم تهرب دول عديدة من الخضوع لقراراتها (ومن أبرز الأمثلة تصدى إسرائيل بشكل فاضح لها أو عدم خضوع جمهورية جنوب أفريقيا لقراراتها مدة طويلة طردت أثناءها من المنظمة، هذا إلى جانب أمثلة أخرى عديدة) فإنها تلعب دوراً أساسياً في المعترك الدولي ولا يغفل تصور عالم اليوم بذاتها وإنما لا ننسى بذلك أنه ينبغي الاعتراف بعدالة قراراتها خاصة بعد انهيار المعسكر الاشتراكي مما حولها إلى هيئة خاضعة تماماً للرغبات الإمبريالية وبخاصة الولايات المتحدة. ما نود أن نبزوه هو أنه في عالم اليوم أصبح هناك في يد الإمبريالية سلاح إضافي هو «الشرعية الدولية» الممنحة في الأمم المتحدة ومنظماتها ولا يمكن لأية دولة من الدول

أو أية حركة سياسية محلية أو دولية أن تصرف دون أخذها في الاعتبار، وهذا أمر معاصر جديد تماماً بالمقارنة إلى ظروف بداية القرن حتى منتصفه.

وبالطبع مثل القرارات التي تتخذ في الأمم المتحدة ومنظمتها خلاصة موازن القوى السائد بالنسبة لكل قضية من القضايا. ويتجسد هذا بكل وضوح في مجلس الأمن الذي يلعب أكثر فأكثر دور الشرطي العالمي الخاص لرغبات سيده الأمريكي، فطالما كانت هناك دولة عظمى ثانية وجد هامش معين من المناورة لعبت فيه دول العالم الثالث دوراً وإن كان هامشياً في الشؤون الدولية أما الآن فقد نجحت الولايات المتحدة في فرض قانون الغالب. هذا ما حدث بالنسبة للعراق ثم بالنسبة لمحاولة التدخل الاستعماري في الصومال لولا مقاومة الشعب الصومالي، ثم في البوسنة حالياً، كما تضعضم القرارات الأخيرة الخاصة بالنسبة للقضايا الفلسطينية. وهناك حالياً مناقشات حامية، وإن كانت خافية، حول تعديل القواعد التي يعمل على أساسها مجلس الأمن من حيث عدد الأعضاء الدائمين فيه وحق النقض VETO وتطالب ألمانيا واليابان ودول أخرى للتخلص من بقايا آثار الحرب العالمية الثانية وتعديل مجلس الأمن بحيث يمتشى الوضع فيه مع موازين القوى الراهنة على النطاق العالمي.

وأخيراً، فمن العوامل التي تميز الطابع الوجوداني لعالم اليوم مقارنة مع عالم بداية القرن، يمكننا ذكر تعدد المنظمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ذات الطابع القاري أو الإقليمي أو شبه الإقليمي وكل هذا يزيد من ترابط المصالح بين الشعوب المختلفة من ناحية ويساعد من ناحية أخرى على خلق شيء من التوازن في عالم ما زالت

تسوده بوضوح نفوذ ومصالح الدول الكبرى.

٢- المشكلة السكانية في العالم ومشكلات الهجرة: بلغ عدد سكان العالم أخيراً خمسة آلاف مليون شخص أي ضعف عدد سكان العالم عام ١٩٥٠ وثلاثة أضعاف عندهم في بداية القرن. والمشكلة السكانية في العالم ذات جانبين. فبينما تواجه بلاد متقدمة عديدة ظاهرة النقص في عدد المواليد الذي يؤدي بدوره إلى زيادة نسبة المسنين في المجتمع مما يهدد مستوى المعيشة عامة ونظم الضمان الاجتماعي لكبار السن، هناك الطفرة السكانية في بلدان العالم الثالث بحيث أصبحت بالفعل هذه الزيادة السكانية غير المسيطر عليها عائقاً لتقدم عدد من هذه البلاد ومشكلة رئيسية تضاف إلى صعوبات النمو الاقتصادي (مصر مثال واضح لذلك) وتذكر أن ماركس حارب نظريات مالتوس المتشائمة وكشف خطأ الأسس الذي بني عليها تنبؤاته، تلك التنبؤات التي أثبت الواقع خطأها لحقبة تاريخية تعدت القرن، ولكن كما يحدث في عدد من الظواهر انقلبت الأوضاع والظروف وأصبحت الزيادة السكانية في بعض البلاد مشكلة إن لم تحل هددت كياناتها الاجتماعية، وقد رأينا الصين الشعبية ضمن بلاد عديدة تتخذ إجراءات جذرية في هذا المجال ويغض النظر عن رأينا في نوعية هذه الإجراءات فإن حل هذه المشكلة دون شك ضروري.

وهناك جانب آخر للنمو السكاني هو نزوح نسبة عالية من سكان الريف إلى المدينة. ففي العالم المتقدم اقتصادياً تزيد في المتوسط نسبة سكان الحضر عن ٨٥٪ وهذا يرجع إلى تطور تاريخي أساسه من ناحية احتياجات التصنيع ومن ناحية أخرى قدرة الزراعة بالوسائل الحديثة

تحقيق إنتاج وفير بنسبة صليوة جداً من السكان لا تزيد عن ٣٪ في الولايات المتحدة مثلاً أما في العالم الثالث فإن النزوح السكاني من الريف للحضر الناتج عن شيق الأراضي الزراعية يغير تماماً الوجه الاقتصادي الاجتماعي لجميع هذه البلدان تقريباً في مدد متسارعة وجيزة ويتخذ هذا النزوح طابعاً مأساوياً خطيراً إذ تصبح ككل ضخمة من السكان، المعقمة في مدن الصفيح المحيطة بالمدن الكبيرة، معرضة للبطالة والفقر والضياع الاجتماعي، وتزداد بشكل مزعج أعداد الطبقة التي عرفتها الماركسية بالرعاع LUMPEN PROLETARIAT والقابلة للحريك بسهولة من قبل أية قوى سياسية مغامرة أو فاشية.

وبينما كان الفالاض السكاني، في القرون السابقة، قرون نمو الرأسمالية في بلدان الغرب وزيادة عدد السكان فيها، يتدفع من هذه البلدان التي ينمو فيها النظام الرأسمالي إلى المستعمرات والبلاد الفارغة أي التي كانت كثافتها السكانية منخفضة أو سكانها الأصليون ما زالوا في مراحل حضارية مختلفة أي بشكل عام من بلدان أوروبا الغربية والشرقية إلى القارات الأخرى (أمريكا الشمالية والجنوبية، أستراليا، وأفريقيا السوداء وأفريقيا الشمالية العربية). واتخذت هذه الهجرة طابعاً استعماريّاً سود فيها عامة المهاجرين الأوروبيين على سكان البلاد الأصليين وعُومل هؤلاء السكان الأصليون معاملة استغلالية وعنصرية أما بعد الحرب العالمية الثانية بشكل عام، انتقل الوضع وبخاصة منذ الستينيات ولازمت هذه الظواهر العكسية انهيار النظام الاستعماري (الكولونيالي) القديم، وأصبحت هجرة الفالاض السكاني، تنتقل عامة من بلدان العالم الثالث المتخلفة اقتصادياً إلى البلدان الصناعية المتقدمة وشكلت فئة من عمال الدرجة الثانية



الماركسية الجديدة في مصر

العالم الثالث، وعندما حاولت هذه المنظمة ينفذ من دول العالم الثالث والبلدان الاشتراكية تعديل سوء التوازن هذا بنظام دولي جديد خاص بالإعلام والسلاح للبلدان النامية، بأن تتحدث وألا تكون فقط الموضوع الذي يتم الحديث عنه، انسحبت الولايات المتحدة وبريطانيا من المنظمة احتجاجاً على هذه المعاملة وأسباب أخرى من هذا الطراز نفسه.

ولقد أردنا في هذه الفقرة إبراز الإمكانات الهائلة التي أصبحت في أيدي الطبقات الحاكمة بالإضافة إلى كل وسائلها القديمة وكيف ضاعت قدراتها بالنسبة لعصر ماركس ولينين لغرض أرائها وسيطرتها الأيديولوجية على الطبقات المتفجرة.

ط - دور المؤسسات الدينية الرسمية في المجتمع : تناقص أهمية وتأثير المؤسسات الدينية الرسمية التي لعبت دوراً أساسياً منذ قرون عديدة في تشكيل عقيدة الجماهير بما يتفق ورغبات ومصالح الطبقات الحاكمة.

وقد حدثت تغيرات مهمة منذ بداية القرن في هذا المجال تستحق الإشارة إليها من حيث أهمية الدور الذي لعبه الدين في الماضي وما زال يلعبه في نهاية هذا القرن ونرى أن الفرق بين الظروف في هذا المجال أيام الثورة البلشفية وفي عصرنا الحالي تتمثل أساساً فيما يلي:

أ - رغم النشاط المحموم الذي تبديه الهيئات الرسمية للكنيسة الكاثوليكية اليوم والدور البارز الرجعي اجتماعياً وسياسياً الذي يلعبه البابا يوهنا بولس الثاني فوجب ألا يغيب عن أذهاننا أن كل هذا يدور في إطار تراجع مهم لكل القيم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية المحافظة التي طالما دافعت عنها الكنيسة الكاثوليكية فهناك من داخل الكنيسة نفسها قوى متزايدة الأهمية تبرز في بلاد

يلعب دوراً أساسياً في تشكيل عقلية المشاهدين وتكييفها يوماً بعد يوم من خلال التكرار وإعادة الإحتمار الكامل للصورة المرئية والكلمة المذاعة في يد الحكومات أو الطبقات الحاكمة بل أكثر من ذلك ويمكن الرسم المذيع، وكذلك المثقفون بواسطة الأفلام الصناعية، أن يتخطى الحدود ويهذه الوسيلة تؤثر الحكومات الإمبريالية بصورة مباشرة على وجهة نظر وأيديولوجية شعوب في بلدان أخرى وهذا ما فعلته محطات الإذاعة الإمبريالية مثل إذاعة الشرق الأوسط والـ BBC وصوت أمريكا منذ عشرات السنين ضد النظام الناصري والحركات الوطنية بشكل عام، كما رأينا الأثر المروع لتفكروا ألمانيا الغربية على الأحداث الخطيرة في ألمانيا الديمقراطية إبان التفجير الجوى الذي تم في هذه الأخيرة. ونشاهد اليوم الحرب غير المعلنة التي تفرصها الولايات المتحدة على كوبا ومحاولتها إذاعة برامج دعائية تفكروية أمريكية غصباً على قنوات مخصصة دولياً لتكبريا ضاربة بذلك عرض الحائط بالقانون الدولي كما لانسى استخدامها محطة CNN للتلفزة أثناء حرب العراق لصل مع الجماهير في بلادها وفي مصر والعالم العربى.

وجدير بالذكر ما قاله تقرير هيئة أليونسكو الخاص بالإعلام عام ١٩٨٣ «وكالات الأنباء الأربعة الغربية أقوى مائة مرة من جميع وكالات الأنباء في

المتفجرة أشجع استغلال (مصالح اقتصاد البرجوازيات الحاكمة في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية) والخاصة لأنواع مختلفة من التمييز العنصرى من قبل قسم مهم من السكان. وتم هذا أيضاً في بلاد الفلوج العنصرى حيث انتفع المهاجرون من بلدان آسيا الفقيرة ومن الدول العربية غير النفطية نحو البلدان التي نما فيها رأس المال بشكل مفاجئ نتيجة للمحبطة النفطية (هناك بالطبع الاستيطان الصهيونى في فلسطين الذي بدأ متسجماً مع الظاهرة الاستعمارية وما زال مستمر) رغم انقلاب الظاهرة عالمياً لأسباب عديدة ليس مجال مناقشتها هنا

ح - وسائل الإعلام الجماهيرية : يمكن أن نقول باختصار شديد إن الطبقات الحاكمة عززت على الدوام سيطرتها الطبقة عن طريق فرض سيادة أيديولوجيتها على المجتمع لذا كانت تسمى ذلك ومازالت في كثير من المجتمعات إلى فرض مفهوم معين للديانات يتواءم على بقائها في السلطة وجوهه فكرية الاستسلام للتقديرات والاتكال على الله والسلبية أمام المظالم وأن الجنة ليست على الأرض بل بعد صبر طويل سوف نعلم بها المؤمن بعد الموت (ومن بين الأمثلة العملية العديدة لاستخدام السلطة سلاح الدين خطبة الجمعة التي توافق عليها وزارة الداخلية المصرية مسبقاً) أما في الصور الحديثة فاننتشر الكلمة المكتوبة والدوريع الأوسع للصحف والمجلات والكتب أصبح وسيلة أخرى تستخدمها القوى السياسية لبث آراءها ووجهة نظرها معاً معاً معاً للسلطة والمعارضة السياسية والأيديولوجية أن تتصارع بواسطةها ولكن الجديد حالياً بالنسبة لبداية القرن ولعصر لينين هي وسائل الإعلام الجماهيرية الحديثة المذيع وخاصة التلفزيون الذي أصبح

مختلفة للدفاع عن المصالح الطبقية للفقراء وتوفى بين تعاليم المسيحية وحق المظلومين بصفتهم هذه، وللضرورة على الظالمين وعدم الاستسلام والتوكل على الله والخضوع لأصحاب السلطة (لاهوت التحرير) بل تأثرت الكنيسة الرسمية بالاتجاه التجديدي وأصدرت في الستينيات في المجمع الكنائسي «فاتيكان ٢» عدداً من الرسائل الكنائسية التي تعبر عن اتجاه التجديد وتطلع الشعوب إلى مستقبل يسوده العدل الاجتماعي والتحرر والسلام. ورغم المد الرجعي الحالي الذي يسمح للقرى الرجعية في الكنائس المختلفة بمحاولة الهجوم المضاد على التشريعات الاجتماعية التقدمية والعمالية، ينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أن هذا كله يدور في إطار تاريخي مضاد. فهناك حقائق ثابتة لا مفر من أخذها في الاعتبار إذا أردنا فهم الأوضاع على حقيقتها في العقود الأخيرة. حاز الفكر العلماني الذي يدافع عن حرية العقائد أيًا كانت يودعو إلى الفصل بين الدين والدولة وبين المدرسة والدين على عدة انتصارات أساسية في بلاد كانت تعتبر معاقلة مهمة للكنيسة الكاثوليكية الرسمية (إيطاليا، أسبانيا، الأرجنتين، إلخ) إذ قلن فيها لأول مرة الطلاق المدني ونظام تنظيم الأسرة وحق الإجهاض للمرأة وأبطل التعليم الديني كمادة واجبة في المدارس... إلخ.

ب- حقيقى أن القوى الأصولية الرجعية في العالم الإسلامي قد أحرزت انتصارات ملفتة للنظر في العقدين الأخيرين. فبعد انتصار الثورة الإيرانية ضد الشاه تطلبت أشد قوى الرجعية الأصولية على كل القوى الأخرى ومازالت تسيطر على هذا البلد، كما تمكنت القوى الإسلامية الرجعية بالتعاون مع المخابرات الأمريكية التي قامت بتسلحها وتمويل السعودية ودول الخليج

لها وكذلك مساعدة المتطوعين من جميع القوى الظلامية في العالم الإسلامي، من الانتصار على قوى التقدم في أفغانستان رغم مقاومتها الباسلة في هذا البلد شديد التخلف اجتماعياً وكذلك في السودان نجحت قوى الجبهة الإسلامية في السيطرة على السلطة بانقلاب عسكري هذا إلى جانب المد السياسي للقوى الإسلامية الرجعية في كل البلاد العربية تقريباً مثل مصر، الجزائر، تونس، الأردن، فلسطين وعمامة في كل البلاد الإسلامية في أفريقيا وآسيا، ولكن هذا يرجع إلى أسباب محددة لا تقتل من أهمية هذه النجاحات ولكن تقتضى على الفكر الاستسلامي والرجعي الذي يؤكد أن المد الإسلامي الأصولي ظاهرة حتمية من الصعب مقاومتها ويستنتج هذا الفكر من ذلك ضرورة التعامل معها بشيء من الاستسلام اعترافاً بالأمر الواقع متناسياً أنها بشكل عام إحدى الوجوه التي تنتحلها الفاشية في العالم الإسلامي وعليها معاملتها على هذا الأساس خاصة وأنها في نهاية الأمر ومهما انتصحت من أفعى قومية لغترات ممجية متعصب أنشطتها كما حدث طوال تاريخها في جبال الإمبريالية.

ويمكننا تلخيص أهم أسباب هذا المد الرجعي فيما يلي:

فشل القوى البورجوازية الوطنية التي سادت بلدان العالم الأفرىقى الأسوى عامة والعالم العربى خاصة (عبد الناصر، بومدين، الحكم البعثى... إلخ) في تحقيق أهداف التحرر والتقدم الاجتماعي التي نادت بها ونجحت لسنوات طويلة في إقناع الجماهير في قدرتها على تحقيقها.

فشل الحركة العمالية والقوى الشيوعية والتقدمية التي حاولت تعويضها في تقديم البديل لإنجاز هذه المهام من

ناحية لأنها لم تكف بالتعاون مع هذه البورجوازية الوطنية بل خضعت لها لدرجة فلتوت. زد على ذلك أن البلاد الاشتراكية خاصة في المرحلة الأخيرة فقدت مصداقيتها ثم انهارت تماماً.

استخدمت البورجوازية القومية الحاكمة في المرحلة الأولى سلاح القمع والإرهاب لمقاومة الظلامية الإسلامية كعادتها في مقاومة جميع أعدائها بدلا من أن تستخدم سلاح التثوير الأيديولوجي وتشجيع الفكر الإسلامي للتقدمي. وفي المرحلة الثانية عندما شعرت البورجوازية بمنعها أمام قوى اليسار الوطنية التي بدأت تقاوم خيانتها وسياسة التعاون مع الإمبريالية، استعانت من جانب بهذه القوى الظلامية ودعمتها ضد أعدائها الجدد (سياسة السادات في مصر أبرز مثال لذلك؛ بل إن بورقيبة نفسه الشهير بجهوده لعلمنة المجتمع التونسي استعان في المرحلة الأخيرة بالإسلام السياسي الرجعي ودعمه ضد الحركة النقابية واليسار الماديين له). وقد استخدمت البورجوازية من جانب آخر سلاح الظلامية نفسها والدعاية الدينية والغيبية المركزة في محاولة فاشلة لسحب البساط من تحت أقدام منافسيها على السلطة من الظلاميين ومازالت تفعل ذلك محاجلة أن هذه السياسة تصب في نهاية الأمر في مجرى التيار الفكري الظلامي العام.

وقد تضافرت كل هذه الظروف مع عامل أساسي مساعد هو ظاهرة الدراء الفاضل لبلاد النفط في الجزيرة العربية منذ الستين الأولى من السبعينيات وقد أعطى ذلك المملكة السعودية، بذرة الظلامية الإسلامية والممول القديم للإخوان المسلمين في جميع البلاد العربية وملاذهم المأمون ضد القمع السياسي في بلادهم وسيلة هائلة لتمويل وتشجيع كل القوى الأصولية في البلاد

العربية والأفريقية والآسيوية وبحرى الثورة
المصاحبة في هذه المنطقة (أفغانستان،
الحبشة، السودان.... إلخ).



الماركسية الجديدة في مصر

وهي خطأ السياسة التي اتبعت في الاتحاد
السوفييتي إزاء المسألة الدينية فبدلاً من
تطبيق المبادئ الأساسية للعلمانية وهي
الحرية التامة للعقيدة وبفصل الدين عن
الدولة والمدرسة عن الدين، فرض النظام
السوفييتي بالقوة ومن أعلى سيادة الفكر
الإلحادي وسيادة صيغة جامدة ومكتوبة
للماركسية اللينينية أو ما نعت عندئذ بهذا
الوصف والتي أصبحت عملياً بمثابة
الدين الرسمي للدولة كما منع النظام من
جانب آخر قانونياً ودستورياً للدعاية
الدينية لمعتقدى الأديان المختلفة مما
يتنافى تماماً مع حرية العقيدة والفكر
المكتولة من ناحية أخرى في الدستور
وهذه السياسة بالطبع إحدى الجرائم
الكبرى والأخطاء السياسية الفادحة التي
ارتكبها النظام الاشتراكي في حق الشعب
السوفييتي والتي يجب أن يتلافها أي
نظام تقدمي في المستقبل.

٥- تعاطف الأخطار على الحياة
في كوكبنا بفعل الإنسان لأول مرة
في التاريخ: وأول هذه الأخطار هي
وسائل الدمار للسكينة التي أصبحت في
يوماً هذا خطراً فعلياً على الحياة على
كوكبنا ورغم أن أضرار استعمال الأسلحة
النووية معروفة منذ ابتكارها في نهاية
الأربعينيات، فقد أثبت العلماء في
السنوات الأخيرة أن هناك خطراً حقيقياً
إذا ما استخدمت طاقة الدمار النووية التي
تمتلكها الدول العظمى، من أن يحل على
الأرض «الشتاء النووي» الذي يعنى علماً

ومع ذلك ورغم هذا المد الإسلامي
الرجعي الذي حاولنا شرح أسبابه والذي
يعبر عن ردة بالمقارنة إلى اتجاه التطور
الحضاري العام في البلاد العربية عامة
بعد الحرب العالمية الثانية حتى بداية
السبعينيات، فإذا قارنا أوضاع اليوم
بأوضاع بداية القرن، نجد أن عوامل
الظلم والتخلف إلى الأمام تكسب في الفكر
القديم البالي وتكتسب أكثر من أي يوم
مضى بقلعة تحتاج لإنجازها إلى العامل
الذاتي الذي تشكله قوى الثورة القادمة.

بعد تحليلنا لأوضاع القوتين الدينتين
المنظمين الرئيسيين في عالم اليوم،
هناك ظاهرة أخيرة ذات مغزى ينبغي أن
تبرز دلالتها. فإزاء المد التاريخي العام
منذ بداية القرن للفكر العلماني عامة،
والذي لا يمكن إنكاره رغم التراجع هذا
وهناك وخاصة في العالم الإسلامي،
وإزاء تحدر الشعوب والمجتمعات جزئياً
وشكل تدريجي من سيطرة الهيئات
الدينية التقليدية المظلمة بمفاهيمها
الجامدة الرجعية التي لا تسمح
ومعتقدات العصر، هناك رغم التناقضات
العنيفة التي يمكننا تصورها محاولة من
قبل جميع الهيئات الدينية المنظمة اتخاذ
خطوات ومواقف مشتركة، سواء في
الإطار المسيحي السكوني أو اعتماداً على
الأصل المشترك للديانات الإبراهيمية
للثلاث، لم الرأب وتضافر الجهود ضد
العلمانية والفكر اللاتويدي الذي يزداد
تأثيره واضطراب مع تطور المجتمعات
وانتشار التعليم وتقدم العلوم.

وأخيراً لا يمكننا أن ننسى من
لحديث عن الدين ودوره في المجتمع
أنهاء هذا القرن دون الإشارة إلى حقيقة
ينبغي ألا تغيب عن أذهاننا أن أن تتناساها

نهاية أي حياة على كوكبنا. وبدءاً
بحركات السلام التي لعبت دوراً رئيسياً
في توعية الشعوب بهذا الخطر الداهم
ولم تتأخر بالاتفاقيات الدولية الخاصة بمنع
انتشار الأسلحة النووية والتي تهرب عند
من الدول من التوقيع عليها وكذلك
اتفاقيات منع استخدامها في الفضاء
الخارجي، وصلنا في المدة الأخيرة إلى
اتفاق بين الدولتين العظميين لتدمير قسم
من هذه الأسلحة والتفويض الفعلي لهذا
الاتفاق بحيث لم يعد اليوم الخلاص
الكامل من هذه الأسلحة صعباً من الخيال
وهذا الخطر النووي والدمار المطلق الناتج
عنه، من الأسباب الرئيسية التي دفعت
الدول العظمى للحفاظ على السلام
العالمي ومنعت الإمبرياليين من استخدام
قوتهم النووية ضد الشعوب المضايقة
للطغاة من استقلالها.

وبالإضافة إلى الخطر النووي
والأخطار الكامنة في الأسلحة الكيماوية
والبيولوجية فإن تردى الحالة البيئية
ظاهرة انتشرت في البلدان الصناعية منذ
زمن طويل، ويمكننا أن نقول دون مبالغة
إن النظام الرأسمالي العالمي السائد حالياً
يخون بنفائاته. فصناعات الغرب تنتج
٤٠٠ مليون طن من النفايات كل عام
والبضائع الخطرة البحرية، (كما يسميها
برنامج الأمم المتحدة للبيئة) تجوب
البحار بحثاً عن مزرلة أو مستودع
للتفايات خاصة في بلدان العالم الفقيرة
(نذكر عرض السادات استخدام الصحراء
الغربية لهذا الغرض)، وأخذت مشكلات
البيئة تبرز على الساحة الدولية منذ بداية
السبعينيات وقد دفع تفاقم المشاكل البيئية
لدرجة تهديد الحياة على الأرض،
المجتمع الدولي إلى إنشاء «برنامج الأمم
المتحدة للبيئة لمعالجة أمور تهم البشرية
بأكملها ومن بين هذه الأخطار استنفاد
طبقة الأوزون التي تحمي الغلاف الجوي
بسبب إنتاج مواد كيماوية معينة والأمطار

المحصنة الناتجة عن التلوث الصناعي والتدمير الفوضوي للأحراج الاسفولائية وهي مصدر رئيسي لغاز الأكسجين على كوكبنا، وزيادة ظاهرة التصحر الناتجة عن عوامل طبيعية أو إنسانية مثل تدمير الأحراج عن طريق التحطيب المعفوي والتي تؤدي إلى انحصار الأراضي الزراعية في مناطق يتضاعف فيها عدد السكان ويتسبب في مجاعات تفنى الملايين، أو مشكلة الغازات الدفينة التي تهدد برفع متوسط درجة الحرارة على الأرض وما يتضمنه هذا التغيير في المناخ من تهديدات مثل تفاقم مشكلة التصحر أو ذوبان جليد منطقة القطبين وارتفاع مستوى البحار، إلخ...

وهذه المشكلات من حيث إنها تمس المصالح الحيوية للمجتمع الإنساني بأكمله وتهدد في نهاية الأمر البلدان الإمبريالية الغنية مثلما تهدد البلدان التابعة الفقيرة أي تمثل خطراً على الأغنياء والفقراء على السواء، يمكن اعتبارها مثالا آخر للمشاكل البشرية المشتركة مثل الغناء النووي أو الطفرة السكانية العالمية التي تحتاج إلى تعاون دولي.

وبالرغم من إدراكنا الكامل أن أية دراسة مستفيضة ومعمقة لهذا الموضوع تبرز بوضوح تضارب المصالح الطبقة على النطاق المحلي والدولي سواء من زاوية أسباب هذه الأخطار البيئية أو من زاوية أساليب وطرق معالجتها أو الوقاية منها إلا أن هذه الأخطار تمثل جيوداً بالنسبة لظروف العالم في بداية القرن يجب أخذه في الاعتبار عند وضع الخطط وتفهم الضرورات الاجتماعية والسياسية.

الثوابت والمتغيرات

والآن بعد هذه المحاولة الشديدة الإيجاز لتحديد بعض التطورات والتغيرات الرئيسية في المعترك الدولي

من الزوايا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أثناء هذا القرن علينا أن نتناول ما هي الثوابت التي مازالت صالحة في النظريات الماركسية واللينينية كما وضعها ماركس وإنجلز في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وطورها لينين في بدايات القرن العشرين والتي قامت على أساسها ثورة أكتوبر ١٩١٧ ولكن في الوقت نفسه وكما جاء أعلاه هناك الجديد في الوضع العالمي وفي سمات المجتمعات والطبقات المتصارعة على النطاق المحلي والعالمي، وهناك الدروس التي ينبغي أن نستخلصها من هذه المحاولة الأولى لإنهاء مجتمع اشتراكي بكل نجاحاتها وسقطاتها، وكل هذا يتطلب تغيير جزء من المسلمات التي بنت عليها السياسات اللينينية استراتيجياتها للقيام بالثورة.

ومن الواضح أن هناك ثوابت أساسية لم تتغير جذرياً وأن الأساليب اللينينية لتحقيق الثورة ونزع السلطة من البرجوازية اكتسبت بجراحاتها شرعية فكرية وتاريخية تؤهلها لأن تعتبر ماركسية المرحلة الأولى من عصر الإمبريالية الذي لم ينته بعد، كما أن المفاهيم الماركسية التي استلحها ماركس من تعليقه للصحيح للرأسمالية مازالت أداة سليمة للثورة في عالم مازال رأسمالياً رغم تطورات الهائلة منذ منتصف القرن التاسع عشر ونضجه إلى مرحلة إمبريالية اليوم أو للرأسمالية المعومة. بل نريد أن نؤكد هنا أن المعاني العامة المسلم بها تحت لفظ «الماركسية» لا تحصى على «المنهج الماركسي الجدلي، فحسب بل تتحدد في بعض المقولات الثابتة التي لو تخلفنا عنها اليوم تخلفنا بالفعل عن الماركسية وأهم هذه المقولات بل جوهرها هو أن تاريخ المجتمعات الإنسانية هو تاريخ الصراع الطبقي أساساً مهما لعبت عوامل

أخرى ذات أهمية قصوى دوراً في تشكيل هذا التاريخ! كذلك فاللينينية بانتهاجها المنهج الماركسي الجدلي وضعت كثيراً من المقولات الصالحة حتى اليوم والتي لو تخلفنا عنها تخلفنا عن فهم المجتمع الإمبريالي الرأسمالي المعولم الراهن وتخلفنا عن علم الثورة الذي أثبت صلاحيته منذ بداية القرن في عدد لا يحصى من الماسبات رغم التحريف والجمود اللذين انتابا منهج ومقولات لينين الماركسية الجدلية! ويمكن أن نستنتج من ذلك كله أن المطالبة اليوم بالتحلي عن الماركسية أو عن اللينينية بحجة أنها لا تنطبق والعصر غالباً ما تتضافر مع المطالبة بتجديد سياسات يعود جوهرها وأساسها إلى منظورين اخلف معهم لينين منذ بداية القرن وعفى على أقوالهم التاريخ منذ ذلك الحين ولم تسفر سياساتهم وسياسية أتباعهم الاشتراكيين الديموقراطيين إلا عن «الإدارة المخلصة لشؤون للرأسمالية، كما وصفها بصراحة «لينين» بولوم، أحد زعمائهم المرموقين.

١ - الصراع الطبقي

المقولة الماركسية الأولى هي أن الصراع الطبقي هو المعرك الأساسي لتاريخ المجتمعات الإنسانية. فبالرغم من الدور الكبير الذي يمكن أن تلعبه عوامل اجتماعية أو طبيعية أخرى مثل التسمية أو الديانة أو سيكولوجية الجماهير في فترات معينة أو الكثافة السكانية أو الأوضاع الجغرافية... إلخ، وبالرغم من الدور السياسي البائغ الذي يمكن أن تلعبه مثلاً شخصية سياسية ما في ظروف معينة (قأبطال التاريخ كثيرون ودرهم حاسم والماركسية الجدلية قادرة تماماً على استيعاب دورهم للخاص في فهمها للتاريخ) فإن الصراع بين الطبقات التي تجري كل منها وراء مصالحها



الماركسية الجديدة في مصر

المقررات الدراسية ومن المناشير والقوانين التي تسمى وتقدس الملكية الخاصة والوضع الاجتماعي للقائم أو باستخدام العنف إذا لزم الأمر عن طريق أجهزة القمع من شرطة أو جيش أو سجون، تلجأ إليها الدولة ضد كل من يحاول تغيير الأوضاع القائمة. ويعتبر الماركسيون أن جهاز الدولة هذا تستخدمه البورجوازية لفرض ديكتاتوريتها الطغية على المجتمع مهما كانت طبيعة هذه الدولة وشكلها. فدرى الدول الرأسمالية الغربية التي تنبأها كل منها بديمقراطيتها وحرانياتها تن القوانين وتعزل بلود الدستور أو قوانين الانتخاب وتلجأ إلى العنف باستخدام الشرطة وأجهزة المخابرات وحتى الجيش كلما بدا لها أن هناك خطراً ما على بقائها أو كلما قامت الجماهير بتحدى سيادة الرأسمالية ونظامها فالديمقراطية في هذه الدول ليست إلى شكل، وإن كان في رأى البورجوازية أفضل الأشكال، لفرض هومتها كطبقة ولتجديتها وضمنان سلاستها ومرونة حكمها وتبادل مقاليد السلطة بين فئاتها المختلفة. إن للديمقراطية في الدولة البورجوازية هي ديموقراطية للطبقة للرأسمالية المالكة لوسائل الإنتاج وليست ديموقراطية للجماهير إلا في الحدود التي لا تسمح لها بتغيير جوهر الأوضاع أى بقاء المالكين مالكين وغير المالكين مستغلين وإذا كان جوهر الدولة البورجوازية الديموقراطية

الاقتصادية سيكون في نهاية المطاف العامل الأساسي تارة محركاً جلياً لجميع العوامل الأخرى وتارة متخفياً وراءها: هل هناك أدنى شك اليوم لكل من يراقب المعترك الدولي أو الوطني ولكل من يتابع الأحداث الصامية (انهيار المعسكر الاشتراكي مثلاً والصراعات الدائرة في كل من بلدانه، نهب الإمبريالية لبلدان العالم الثالث وتقسيم المجتمعات في الدول الرأسمالية الأقوى إلى قسمين أحدهما يستفيد من الأوضاع كما هي والأخر - العالم المسمى بالرابع - تتردى حالته، ثم الصراع بين الدول الإمبريالية نفسها، مفارصات الهات، الصراع الدائر في العالم العربي في منطقة الخليج حول النفط أو في إسرائيل والأراضي المحتلة حيث يتزاوج الصراع على الأرض والماء ولقمة الميوش مع العوامل النابعة من الأصول العرقية والدينية والوطنية أو في مصر التي تطعن فيه طبقة حاكمة مالكة طبقات واسعة مستغلة أبشع استغلالاً) نكرر هل هناك أدنى شك في أن للصراع حول المصالح الاقتصادية والمادية للغات والطبقات هو معترك الأحداث الأساسي في عالمنا اليوم؟؟

٢ - ديكتاتورية البورجوازية وديكتاتورية البروليتاريا

أما المقولة الماركسية للثانية فهي تتبع مباشرة من الأولى. فبعد تطور المجتمعات المشاعية البدائية التي عرفها الإنسان إلى مجتمعات طبقية تسود فيها الطبقات المالكة للأرض ووسائل الإنتاج، تشكلت الدولة جهازاً لضمان ثبات الأوضاع الاجتماعية على ما هي عليه وهذه الهيمنة تتحقق سواء بالوسائل السلمية - عن طريق فرض أيديولوجية الطبقة الحاكمة بالإقناع ودعاية ووسائل الإعلام وغير الاقتناع بقسوة الأوضاع وأيديتها بمفهوم معين للدين وفي

هو ديكتاتورية فعلية على المستغلين فما بالك بالول الرأسمالية التي تدعم فيها تماماً حتى هذه الديموقراطية المبتورة أو تتخذ أشكالاً مشوهة كما هو حادث في بلداننا!

ومن الواضح أن هذه المقولة الماركسية لم تفقد صلاحيتها حتى الآن بل أثبتت الأحداث صحتها تماماً وستنتج النظريات الماركسية واللينينية من كل هذا أن إقامة الاشتراكية تتطلب التخلص من الدولة البورجوازية وتستبدل بها دولة الطبقة العاملة وحلفاؤها، وهذه الدولة بصفتها جهازاً لضمان سيطرة الطبقة العاملة على مقاليد الحكم فهي أيضاً في جوهرها ديكتاتورية وإن كانت ديكتاتورية الطبقات الكادحة المستغلة ضد عودة الرأسمالية للسلطة أى أنها نظام ديموقراطي حقيقي بالنسبة لجميع الطبقات العاملة وديكتاتورية مرجحة فحسب ضد فئات رأسمالية في طريقها إلى الزوال كطبقة. وقد سميت هذه الدولة بديكتاتورية البروليتاريا - ورغم أن الجرائم البشعة للستالينية لا تمنى أمجاد ثورة أكتوبر ولا نجاحها في القضاء على حكم القياصرة وكبار ملاك الأرض والاحتكاريين كما أنها لا تنسينا بطولة وتصنيحات ملايين المناضلين من أجل الاشتراكية إلا أن التجربة التاريخية منذ ثورة أكتوبر علمنا أنه رغم النجاحات التي حققتها الدول الاشتراكية لفترة من تاريخها والخدمات العظيمة التي قدمتها لجماهيرها الكادحة إلا أنها منذ البداية لم تشارك الطبقة العاملة في ديموقراطيتها كما فرضت تدريجياً منذ البداية وباسم الحزب الشيوعي الممثل للنظرى للطبقة العاملة، ديكتاتورية عليها على الجميع، فانزلت شيئاً فشيئاً عن كانت تتحدث باسمهم وأصبحت جهازاً يعمل لمصلحة الفئة ثم الطبقة البورجوازية التي تربعت في السلطة عشرات السنين

حتى قررت هذه الطبقة نفسها للتخلص من عوائق الدولة الاشتراكية التي كانت يحسبونها وقوانينها تعد من انطلاقها الطبقي الصريح؛ فانهارت الدولة الاشتراكية اسماً بعد أن تغيرت فعلاً طبيعتها نتيجة انعدام الديمقراطية فيها.

ولكن فشل تطبيق نظرية ديكتاتورية البروليتاريا لا يفي حقيقة التحليل الماركسي للدولة البرجوازية وكونها في جوهرها ديكتاتورية الطبقة الرأسمالية التي يجب التخلص منها لتحقيق الاشتراكية هذا ما يتكادس عدد من الأحزاب التي ما زالت تتمسك باسم الشيوعية في الغرب والتي تخلت عن نظرية ديكتاتورية البروليتاريا دون أن تستبدل بها استراتيجية جديدة واضحة للاستيلاء على السلطة كما تخلت في الوقت نفسه، دون أن تفصح عن ذلك صراحة، عن الفهم الماركسي الخاص بطبيعة الدولة البرجوازية أي الجوهر الديكتاتوري لهذه الدولة.

ولن ما نستخلصه نحن بصفتنا اشتراكيين، من مأساة هذه المحاولة الاشتراكية الأولى التي فشلت هو أن الاشتراكية دون ديمقراطية لا يمكن أن تكون اشتراكية حقيقية وإذا فُتِلت السلطة الجديدة بعد القضاء على السلطة البرجوازية توسع للديمقراطية بدلاً من حجمها وإطلاق حرية تشكل الأحزاب (أحزاب حرة حقيقية وليست أحزاباً على شاكله الأحزاب الصورية التي سمحت بوجودها بعض النظم الاشتراكية في الماضي) وتكبوت جميع الحقوق الديمقراطية التي انتزعتها الجماهير من البرجوازية أثناء حكمها بل وتوسيعها إلى أقصى حد لضمان مشاركة الجماهير في اللعبة السياسية ومنع تسلط أي فئة ببروقراطية أو حزبية على جهاز الدولة.

٣ - ضرورة وجود حزب ثوري

إن ضرورة وجود حزب ثوري لقيادة الطبقة العاملة وضحت مع إدراك هذه الطبقة لوجودها الذاتي بل يقول ماركس إن الطبقة العاملة لا تتي كيانها وعياً كاملاً إلا بتشكيل حزبها السياسي وتأثير ماركس والتجلى فإن مؤتمري الدولة الأولى في لندن عام ١٨٧١ وفي لاهاي عام ١٨٧٢ أصلاً أنه لا مفر من إنشاء - على أساس وطني - منظمة فضائية تتناسب الظروف: ... إن البروليتاريا في مواجهة السلطة الجماعية للطبقات المالكة لا يمكنها أن تعمل كطبقة إلا إذا تشكلت كحزب سياسي متميز معارض لكل الأحزاب التي شكلتها الطبقات المالكة، وقد اكتمل لئين في إطار الصراع الفكري داخل الحزب الاشتراكي الديمقراطي الروسي ضد المنشفيك وضع الصفات المؤسسية للحزب العالي القادر على إنجاز المهمة الموكولة إليه أي قيادة الطبقة العاملة للوصول إلى السلطة. ففي كتاب «ما العمل» وصف الحزب بأنه تشكيل طليعي مترسخ في الطبقة العاملة ويعمل في جميع الطبقات وأعضاؤه جميعاً يوافقون على برنامج الحزب وينشطون في إحدى منظماته ويعملون موحدين الإدارة ويخضعون لمركز واحد هو قيادة الحزب. وقد نعت هذا النظام الداخلي للحزب فيما بعد باسم المركزية الديمقراطية. وهذا النظام المسمى بالمركزية الديمقراطية من المفروض أنه يقوم على مبدأ خضوع الحزب ككل لقرارات المؤتمر المنتخب وخضوع القاعدة للمركز والأقلية للأغلبية، كما يفترض الديمقراطية الكاملة في نقاش الآراء والاحتفاظ بها حتى الاقتناع للحر بثيورها ولتخابت الأعضاء في المستويات الأدنى للمستويات الأعلى في الحزب بكل حرية. ولكن موازاة لما حدث بالنسبة

لانعدام الديمقراطية المفترضة نظرياً للجماهير في نظام دكتاتورية البروليتاريا لقمع معارضيه في الحزب والتخلص منهم. ومع كل نواقص هذا النظام الداخلي للحزب فالأحزاب الشيوعية التي تمسكت بنظام المركزية الديمقراطية وتبنت شيئاً فشيئاً كل العيوب التي انتابت الحزب السوفييتي نتيجة التطبيق الديمقراطي لنظام المركزية الديمقراطية والجمود العقائدي الذي أصابها وتغلب شيئاً فشيئاً على فكرتها نتيجة انعدام الديمقراطية وحرية الحوار، تقول إن هذه الأحزاب نفسها هي الأحزاب الوحيدة التي نجحت مع ذلك في الصمود أمام هجمات البرجوازية وفي تحقيق الثورة العمالية وإزاحة البرجوازية عن السلطة وذلك بحكم نظامها الحديدي ووحدة إرادتها، هاتان الصفحتان اللتان ميزتاها عن الأحزاب الاشتراكية الأخرى وهو نجاح عظيم إذا ما قورن بفشل الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية النام في هذا المجال.

ونرى نتيجة لما جاء عليه أن هناك درساً يجب أن نستخلصه من لفشل المرير الذي عاشناه:

- الدرس الأول هو ضرورة الحفاظ على وحدة الإرادة داخل الحزب في مقابل التشردم الفكري والعضالي الذي يميز الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية بين أجنحة يمينية ويسارية وزعامات فردية نتيجة لنظام داخلي يسمح بوجود وتصارع تيارات مختلفة تؤدي في نهاية الأمر إلى فقدان الوحدة الفكرية والعضائية للحزب.

- الدرس الثاني هو ضرورة أن يكون الحزب جزءاً من الطبقة العاملة غير منفصل عنها بحجة أنه طليعتها، فعلى الحزب أن يولي في الطبقة ويتأثر بها، فهي منبع الرغبات التي يجب عليه أن

ثورة اشتراكية في التاريخ من الصمود
وخلق ظروف جديدة في التوازن الدولي
سمحت بعد ذلك بانتصار ثورات
اشتراكية أخرى.

أما الآن بعد انهيار الاتحاد السوفيتي
فقد انهارت معه التوازنات الدولية القديمة
وعندنا من منظور معين إلى أوضاع ما
قبل ثورة أكتوبر أى إلى سيطرة
الرأسمالية، في شكلها الجديد طبيعياً، على
العالم. ويبدو من المنطقي أن نعود إلى
مقولة ماركس وإنجلز والاشتراكيين
الأوائل وتتوقع اندلاع الثورة الاشتراكية
في أكثر البلاد تقدماً، إلا أن التاريخ له
أحكامه ومفاجاته ولا يخضع دائماً لما
يبدو للجميع أنه المنطق. ولذا يبقى
السؤال التالي قائماً: ثورة الغد الاشتراكية
أين تبدأ؟

خاتمة

في الوقت الذي نزع وتصيح الأبواق
المأجورة أن النظرية الماركسية قد فلتت
أو دحضت، لا يمر يوم دون أن تأتينا
وسائل الإعلام وبثلاثيات جديدة لصحة
التحليل الماركسي.

وتدعى الأبواق المأجورة وصداها
الاشتراكي الديمقراطي أن شعوب البلاد
الاشتراكية نهجت بمساعدة الغرب في
التخلص من الاشتراكية. إن شعوب شرق
أوروبا لم تطرد الاشتراكية. إنها كنست
النظام السبائلي وتطورت إلى المختلفة إن
الشعوب والقواعد المناهضة المخلص
حاولت بهذا أن تتخلص من الدكتاتورية
والكذب والجهود الفكرية والعقائدية
والتصليب الاقتصادي ومن الادعاء الفظ
للبروقراطيين المتريعين على كراسي
السلطة المطلقة منذ عشرات السنين، ولكن
للأسف لم تلج شعوب شرق أوروبا من
التخلص من هذا الداء إلا لتقع في أشد
مدة لقد استعادت حرياتها المزعومة،
واستعادت في الوقت نفسه فظاظة
الاستغلال الرأسمالي في أبشع صوره.



الماركسية الجديدة في مصر

البلاد الرأسمالية تخلفاً والتي لم ترد فيها
أعداد الطبقة العاملة عن نسبة متبيلة جداً
من السكان، فسر لينين هذه المفارقة بأن
قيام الثورة وانهيار النظام الرأسمالي قد تم
في أضعف حلقات الشبكة الرأسمالية. إلا
أنه وقادة أكتوبر توقعوا لفترة ما إن تقوم
ثورات اشتراكية أخرى في البلاد
المتقدمة رأسمالياً وبخاصة في ألمانيا وأن
تتضمن وتتقد ثورة أكتوبر المعزولة بل
وتتزعج الثورة الاشتراكية للعالمية.
وعندما فشلت محاولات الثورة في ألمانيا
تحت ضربات قوى الثورة المضادة (ومن
بهذه قادة الاشتراكية الديمقراطية
الألمانية)، وأسقط من يد الثوار الروس،
قرر قادة ثورة أكتوبر بما فيهم لينين
الاستمرار في الثورة وبناء الاشتراكية في
بلد واحد.

إلا أن نجاح ثورة أكتوبر وعدم
انهيارها تحت ضربات أعدائها رغم
الحصار المفروض عليها ورغم التدخل
الصكري لأربع عشرة دولة رأسمالية في
سبجوريا شرقاً والقوقاز جنوباً وأوكرانيا
وبولندا غرباً، يعود إلى أسباب عديدة كان
الحاسم فيها في رأبي اتساع الرقعة
الجغرافية والموارد الطبيعية لبلد الثورة
مما سمح لقادتها وللجيش الأحمر الناشئ
استيعاب الانتصارات الأولى للجيش
المعادية ومعضها وإنهاك القوى المعادية
وإعداد للهجمات المضادة التي مكنتهم
من الانتصار فتضايف القيادة الثورية
البارة والمساحة الشاسعة لأرض
المعركة هما العاملان اللذان مكن أول

بناضل من أجلها وهو مستوعب وإع لهذه
الريغيات يهضمها ويترجمها إلى سياسات
عملية وفعالة وهو بذلك يتعلم من نصال
الجماهير وريغياتها ويزيد من وعي
الجماهير وقدراتها، كل ذلك في عملية
جداية واحدة لا تفصم.

– الدرس الثالث هو العمل على خلق
الشكل المناسب للجهاز الحزبي بحيث
تتزاوج الديمقراطية اللازمة لتفادي
الجمود العقائدي وتصلب القيادة غير
الشرعي وتداول الآراء بحرية داخل
الحزب مع المركزية اللازمة لضمان
خضوع الجميع مركزاً وقاعدة لسياسة
الحزب المقررة ديموقراطياً في المؤتمر
والمرونة اللازمة في التعامل بين
الأعضاء كي يشعر أصحاب الآراء
المختلفة مع رأى الأغلبية أن لهم مكانهم
ومكانتهم داخل الحزب وأن أراهم
معروفة للجميع على حقيقتها، هذا بالطبع
دون إعطاء الفرصة لشعاع تيارات
مدمجة داخل الحزب وبصفة خاصة تيار
يتبع القيادة بطريقة عمياء.

٤ - الثورة الاشتراكية

رجح ماركس وإنجلز والاشتراكيون
الأوائل بما فيهم لينين أن الثورة
الاشتراكية سوف تقوم في أكثر البلاد
تقدماً، إن وصول الرأسمالية في هذه
البلاد إلى السيطرة الكاملة على المجتمع
بأسره وتركزها في احتكارات تسيطر
تماماً على الاقتصاد يفاقم من التناقضات
الاجتماعية والصراع الطبقي حتى تصل
هذه التناقضات إلى ذروتها ويتصنع
للطبقة العاملة والطبقات الشعبية الأخرى
بأنه لا مخرج للمجتمع إلا بالتصنع على
النظام الرأسمالي وتسلم مفاتيح السلطة
وإدارة الاقتصاد الجاهز تماماً في شكله
الاحتكاري للتحول الاشتراكي.

وعندما قامت ثورة أكتوبر في
الإمبراطورية القيصرية الروسية، أكثر

ولكن التحول في الرأي العام بدأ في جميع الدول الاشتراكية، السابقة ونرى اليوم بعد سنين قصيرة جداً كيف أن الجماهير في بولندا وليتوانيا وأخيراً في المجر أعطت من خلال انتخابات حرة تماماً أغلبية برلمانية لورثة الأحزاب الشيوعية القديمة (التي تدهى أنها

تخلصت من بيروقراطيتها وهي في الواقع تطبعت بالفكر الاشتراكي الديموقراطي) على أمل أن تستعيد جزءاً من الجانب الإيجابي الذي افتقدته مع انهيار الدول الاشتراكية السابقة.

إن الاشتراكية ينبغي أن تعود إلى الهدف الموكول لها في الماركسية أي

تشديد مجتمع إنساني قائم على العقل وعلى المبادئ الإنسانية. وللنظرية الماركسية تكمن في افتراضاتها الاضطراب أثناء تشييد المجتمع الجديد إلى العودة إلى الوراء وإعادة البناء عدة مرات حتى نصل إلى هذا المجتمع الإنساني. ■





الماركسية والدين

مايكل لوثي ترجمة: بشير السباعي

في بعض الأحيان تمثل احتجاجاً عليه. ولم تبدأ للدراسة الماركسية المحددة للدين بوصفه علاقة اجتماعية وتاريخية إلا فيما بعد - خاصة مع مخطوط «الأيديولوجية الألمانية» (١٨٤٦). وقد تضمنت تلك الدراسة تحليلاً للدين بوصفه أحد الأشكال الكثيرة للأيديولوجية، الإنتاج الروحي لشعب ما، إنتاج الأفكار والتميمات والوعي - والتي تعتبر كلها بالضرورة مشروطة بالإنتاج المادى والعلاقات الاجتماعية المتناسبة معه. على أن ماركس، منذ تلك اللحظة فصاعداً، لم يول اهتماماً كبيراً للدين بوصفه هذه، أى بوصفه كوناً ثقافياً/أيديولوجياً نوعياً للمعى.

... وإنجلز

أبدى فرديريك إنجلز اهتماماً بالظاهرة الدينية وبنورها التاريخي يفوق اهتمام ماركس بهما بكثير. وتتمثل مساهمة إنجلز الرئيسية التي قدمها إلى

المضطهدة، هو قلب عالم لا قلب له، مثلما هو روح وضع بلا روح. إنه ألفيسون الشعب.

وإذا ما قرأنا مجمل البحث الذي ترد فيه هذه الفقرة - والذي يحمل عنوان «نحو نقد لفلسفة الحق الهيجلية»، والمكتوب في عام ١٨٤٤ - فسوف نكتشف لنا بوضوح أن رأى ماركس يدين للهيجلية الجديدة اليسارية، التي اعتبرت الدين اغتراباً للجوهر الإنساني، بأكثر مما يدين لفلسفة التنوير التي ترجع إلى القرن الثامن عشر، والتي أدانت الدين بوصفه مؤامرة إكليريكية لأكثر وأقل. والواقع أن ماركس عندما كتب الفقرة الأتفة كان لا يزال تلميذاً لـ «فويرباخ»، هيجولي جديداً. ومن ثم فإن تحليله للدين «قبل ماركس»، لا يميز بأية إحالة طبقية. على أنه كان مع ذلك جديداً لأنه قد استوعب الطابع المتناقض للظاهرة الدينية: فهي في بعض الأحيان تمثل إنصافاً للشرعية على المجتمع القائم وهي

ق ينظر معظم مؤيدي الماركسية وخصوصها إلى عبارة «الدين أهون الشعب» الشهيرة على أنها خلاصة المفهوم الماركسي عن الظاهرة الدينية. على أننا يجب أن نذكر بادئ ذي بدء أن هذا التعبير ليس ماركسياً بشكل خاص. فالمعبرة نفسها يمكننا العثور عليها، في سياقات مختلفة، في كتابات كائنه وهيردر وفويرباخ وبرونو باور وهابترش هايتة... ماركس...

وعلاوة على ذلك، فإن من شأن قراءة متأنية لمجمل فقرة ماركس التي يظهر فيها هذا التعبير، أن تبين أن كاتبها أكثر إدراكاً لدرجات الألوان مما هو شائع عنه. فهو يأخذ في اعتباره الطابع المزيج للدين:

إن الهم الديني هو في الوقت نفسه تعبير عن هم واقعي ولحاج على هم واقعي. إن الدين هو أمة الخلوقة

الدراسة الماركسية للاديان في تحليله لملاقة التمديلات الدينية بالصراع الطبقي. وفيما وراء المناظرة الفلسفية (المادية ضد المثالية) حاول فهم وتفسير التجليات الاجتماعية الملموسة للاديان فالمسيحية لم تعد تبدو في نظره (مطلما كانت تبدو في نظر فويرباخ) بوصفها «جوهر» منفصلا عن الزمن، بل هي تبدو بوصفها شكلا ثقافيا يتعرض لتحويلات في العصور التاريخية المختلفة، فهي تبدو في البداية بوصفها دينانة للعبادة، ثم بوصفها أيديولوجية دولة في الإمبراطورية الرومانية، ثم بوصفها أيديولوجية ملاكمة للهيكلية الإقطاعية وأخيرا بوصفها أيديولوجية تتميز بالتركيب مع المجتمع البرجوازي. وهي تظهر من ثم بوصفها قضاء رمزيا تتنازع عليه قوى اجتماعية متناحرة: اللاهوت الإقطاعي والبروتستانتية البرجوازية والهرطقة الشعبية. وفي بعض الأحيان، كان تحليله لم يزل في اتجاه تفسير نفسي، نذاعي، بشكل ضيق للحركات الدينية:

«... إن كل طبقة من الطبقات المختلفة تستخدم الدين السلام لها... ولأهمية تذكر لما إذا كان هؤلاء السادة يؤمنون بالاديان التي يتبناها كل منهم أم لا».

ويبدو أن إنجلز لا يرى في صور الإيمان المختلفة غير «الاستاد الديني» للمصالح الطبقية. لكن إنجلز، بفضل منهجه الذي يؤكد على الصراع الطبقي، قد أدرك - خلافاً لفلاسفة التنوير - أن النزاع بين المادية والدين لا يتطابق دائماً مع الصراع بين الثورة والرجعية. فحين نجد، على سبيل المثال، في إنجلترا في القرن الثامن عشر، أن لمادية مغل في شخص هوبز قد دافعت عن الملكية المطلقة في حين أن الشيع البروتستانتية قد استخدمت الدين كراية لها في النضال الثوري ضد آل ستيوارت، وبالشكل

نفسه، بدلا من اعتبار الكنيسة كلا متجانسا من الناحية الاجتماعية، قدم تحليلا رائعا يبين كيف أن الكنيسة قد انقسمت في بعض المنطقتات التاريخية بحسب تركيبها الطبقي. وهكذا فخلال زمن الإصلاح، كان على أحد الجانبين كبار رجال الدين، للغة الإقطاعية للهيكلية، وكان على الجانب الآخر صغار رجال الدين، الذين جاء من بين صفوفهم أيديولوجيو الإصلاح وأيديولوجيو الحركة الفلاحية الثورية.

ومع كون إنجلز ماديا، ملحدًا، وعدوا لدونا للدين، فإنه قد أدرك، شأنه في ذلك شأن ماركس الشاب، الطابع المزيج للظاهرة الدينية: دورها في إضفاء الشرعية على النظام القائم، ولكن أيضا، تبعا للظروف الاجتماعية، دورها الانتقادي والاحتجاجي، بل والثوري. وعلاوة على ذلك، فإن معظم الدراسات الملموسة التي كتبها قد ركزت على هذا الجانب الثاني: حيث تركزت، بالدرجة الأولى، على المسيحية اللادينية، دينانة الفقراء والمثوبين والمهانين والمضطهدين والمقهورين. فقد جاء المسيحيون الأوائل من أدنى مستويات المجتمع: العبيد، الأحرار الذين حرروا من حقوقهم، وصغار الفلاحين الذين رزحوا تحت نير الدين.

بل إن إنجلز قد مضى إلى حد رسم توازن مشور بين هذه المسيحية البدائية والاشتراكية الحديثة:

(أ) إن الحركتين الكبريين ليسا من عمل زعماء وأنبياء - مع أن الأنبياء ليسوا بالمرءة قائلين في أي منهما - بل هما حركتان جماهيريتان.

(ب) إن كليهما حركات مضطهدين، يعانين القهر، وللمتمنن إليهما يتحرضون للفسرد وللملاحقة من جانب السلطات الحاكمة.

(ج) إن كليهما يدعوان إلى تحرر وشيك من العبودية والبؤس. وسعيًا إلى زخرفة مقارنته، نجد أن إنجلز يتجه، بشكل مشور إلى حد ما، إلى الاستشهاد بقول مأثور للمرخ الفرنسي رينان:

«إذا أريدت تكوين فكرة عما كانت عليه حال الجماعات المسيحية الأولى، انظروا إلى شعبة محلية لرابطة العمال الأممية».

ويرى إنجلز أن القارق بين الحركتين يتمثل في أن المسيحيين الأوائل قد نقلوا الخلاص إلى الآخرة بينما تقتصوره الاشتراكية في هذا العالم الدنيوي.

ولكن هل يعتبر هذا القارق واضحا بالدرجة التي يبدو بها للوهلة الأولى؟ يبدو أنه قد أصبح معطوسا في دراسة إنجلز للحركة المسيحية الكبرى الثانية - «حرب الفلاحين في ألمانيا» -؛ فتوماس مولز، لاهوتي وقائد الفلاحين الثوريين والعموم الهرطقة في القرن السادس عشر، كان يريد تجسيدا فوريا على الأرض لمملكة الرب، مملكة الأنبياء الألفية السعيدة. ويرى إنجلز أن مملكة الرب كانت بالنسبة لمولز مجتمعا لا يعرف الفوارق الطبقة ولا الملكية الخاصة ولاسلطة دولة مستقلة عن أفراد ذلك المجتمع وغريبة عنه. على أن إنجلز كان لا يزال سينا إلى اختزال الدين إلى مستوى حيلة: فقد تحدث عن «صوغ» مولز، الكلامية، المسيحية وعن «سناره» الإنجيلي. ويبدو أنه قد غاب عن باله البعد الديني المحدد للنزعة الألفية المؤززية، قوتها الروحية والأدبية، وصعها الصوفي المشوي معايشة صادقة.

ولما كان الأمر، فإن إنجلز، بتحليله للظاهرة الدينية من منظور الصراع الطبقي، قد أبرز القوة الاحتجاجية للدين وفق الطريق للهج جديد - متميز عن كل

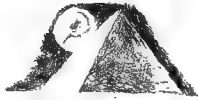
من الفلسفة الكنسية التي ترجع إلى القرن الثامن عشر واليهجيلية الجديدة الألمانية - لتناول العلاقة بين الدين والمجتمع.

ومعظم الدراسات الماركسية في القرن العشرين عن الدين تقتصر إما على تفسير أو تطوير الأفكار التي عرمتها ماركس وإنجلز أو على تطبيقها على واقع محدد.

كاوتسكي ولينين ولوكسمبورج

تلك هي الحالة مثلاً مع دراسات كارل كاوتسكي التاريخية عن المسيحية البدائية، والهرطقات التي عرفتها العصور الوسطى، وعن توماس مور وتوماس مولر. ويلما يقدم لنا كاوتسكي نظرات ثاقبة وتفصيلات مهمة عن الأسس الاجتماعية والاقتصادية لهذه الحركات وعن طموحاتها المشاعية، فإنه عادة ما يفتزل معتقداتها الدينية إلى مستوى مجرد «قشرة» أو «حالة» «تخفي» محتواها الاجتماعي. وفي كتابه عن الإصلاح الألماني، لا يحدد أي وقت في تناول البعد الديني للنزاع بين الكاثوليك والبروتستانتين والثاقين بتجديد العباد: ولعقاراً منه لـ «المشاجرات اللاهوتية» بين هذه الحركات الدينية، يرى أن المهمة الوحيدة للمؤرخ هي إرجاع نزاعات تلك الأزمنة إلى تناقضات المصالح المادية.

وكان كاجورين من الماركسيين في الحركة النماية الأوروبية معادين بشكل جذري للدين لكنهم كانوا يرون أن المعركة الإحادية ضد الأيديولوجية الدينية يجب أن تخضع للضرورات العمومية للتضامن الطبقي، الذي يتطلب الوحدة بين العمال الذين يؤمنون بالرب وأولئك الذين لا يؤمنون به. ولينين نفسه - الذي غالباً ما شجب الدين باعتباره



الماركسية الجديدة في مصر

«صناباً صوفياً» - يؤكد في مقاله الذي يحمل عنوان «الاشتراكية والدين» (١٩٠٥) على أن الإلحاد لا يجب أن يكون جزءاً من برنامج الحزب لأن «الوحدة في التضامن الثوري الذي تخوضه الطبقة المقهورة من أجل خلق فردوس على الأرض أهم بالنسبة لنا بكثير من وحدة الرأي البروليتاري حول الموقف من فكرة الفردوس في السماء».

وقد تقاسمت روزا لوكسمبورج هذا الرأي، لكنها طورت نهجاً مختلفاً وأكثر مرونة. فطى الرغم من أنها كانت هي نفسها ملحدة، فقد هاجمت في كتاباتها السياسة الرجعية للكنيسة - باسم نرايتها - بأكثر مما هاجمت الدين. وفي بحث كتب في عام ١٩٠٥، (الكنيسة والاشتراكية) قالت إن الاشتراكيين الجدد أكثر إخلاصاً للمبادئ الأصلية للمسيحية من رجال الدين المحافظين المعاصرين. وبما أن الاشتراكيين يناضلون من أجل نظام اجتماعي يتميز بالمساواة والحرية والإخاء، فإن المساواة، إذا كانوا يريدون مخلصين أن يطبقوا في حياة البشرية المبدأ المسيحي الذي يدعو إلى أن يحب للمرء جاره حبه لنفسه، يجب أن يرحبوا بالحركة الاشتراكية. فعندما يؤيد رجال الدين الأغنياء الذين يستغلون ويضطهدون الفقراء، فإنهم يكونون في تناقض سافر مع التعاليم المسيحية: إنهم يخدمون العجل الذهبي لا المسيح. وكان رسل المسيحية الأوائل مشاعيين

محمسين وقد شجب آباء الكنيسة (مثل بازيل الأكبر ويوحنا كريسوستوم) الظلم الاجتماعي. وهذه القضية تتولاها اليوم الحركة الاشتراكية التي تحمل إلى الفقراء إنجيل الإخاء والمساواة، وتدعو للشعب إلى إنشاء مملكة الحرية وحب الجار على الأرض. وبدلاً من خوض معركة فلسفية باسم المادية، تحاول روزا لوكسمبورج استنقاذ البعد الاجتماعي للتراث المسيحي لحساب الحركة العمالية.

وكان الماركسيون النمساويين، أولئك باور وماكس أدلر، ألغ، أقل عداءة للدين بكثير من زملائهم الألمان أو الروس. ويبدو أنهم قد اعتبروا الماركسية متمشية مع شكل ما للدين، لكن ذلك يشير أساساً إلى الدين بوصفه «عقيدة فلسفية» (ذات إلهام كانطي جديد) وليس إلى تقاليد دينية تاريخية ملموسة.

الأممية الشيوعية

لم يول اهتمام كبير للدين في الأممية الشيوعية، وقد انغمس عدد مهم من المسيحيين إلى الحركة، وخلال العشرينيات، نجد أن قسماً بروتستانتياً سويسرياً سابقاً، هو جول أومبير-درو، قد أصبح واحداً من قادة الكومنترن (الأممية الشيوعية) الرئيسيين. وكانت الفكرة السائدة بين الماركسيين آنذاك هي أن المسيحي الذي صار اشتراكياً أو شيوعياً إنما يعتبر بالضرورة متخلياً عن معتقداته الدينية «اللاعلمية» و«المثالية» السابقة. وعمل برتولت بريشت المسرحي الجميل الذي يحمل عنوان «جان الجوزارات» (١٩٣٢) هو مثال جيد لهذا النوع من التناول التبسيطى لتحول المسيحيين إلى التضامن من أجل التحرر البروليتاري. ويصف بريشت بشكل بالغ النكاه المعنى التي تكشف عبرها جان، وهي فائدة لجيش الخلاص، حقيقة الاستغلال والنظم

الاجتماعى وتموت متذكرة لمعتقداتها السابقة. إلا أنها لابد من أن توجد بالنسبة له قطيعة مطلقة وكاملة بين إيمانها المسيحى السابق وإيمانها الجديد بالفضال الثورى. وقبيل موتها مباشرة، تقول جان للشعب:

«إن جامكم يوماً ما أحد يقول لكم إن هذا ربا، وإن كانت لا تدركه الأبصار، يمكنكم انتظاره، أرجوه بحجر على رأسه دون رحمة إلى أن يموت».

وفى هذا النوع من المنظورات «الصادية» الفجة - وغير المتسامحة بالثورة - شاعت بصيرة روزا لوكسمبورج النافذة، التى رأت أن يوسع المرء الفضال من أجل الاشتراكية باسم القيم الحقيقية للمسيحية الأصلية. والواقع أنه قد ظهرت فى فرنسا (١٩٣٦ - ١٩٣٨)، بعد سنوات قليلة من كتابه بريشت لهذه المسرحية، حركة للمسيحيين الثوريين تجمع عدة آلاف من الصناديق الذين ساندوا الحركة العمالية بنشاط، خاصة جناحها الأكثر جذرية (جناح الاشتراكيين اليساريين الذين تزعمهم مارسو ييهوف). وكان شعارهم الرئيسى «نحن اشتراكيون لأننا مسيحيون».

جرامشى

من بين زعماء ومفكرى الحركة الشيوعية، من الأرجح أن جرامشى هو الوحيد الذى أبدى الاهتمام الأكبر بالمسائل الدينية. كما أنه أحد الماركسيين الأوائل الذين حاولوا فهم الدور المعاصر للكنيسة الكاثوليكية ونقل الثقافة الدينية بين الجماهير الشعبية. وملاحظاته عن الدين التى سجلها فى «دقائق السجن»، ذات طابع متناثر ومبعثر وتميحي، لكنها فى الوقت نفسه جد نافذة. والواقع أن نقده الحاد الساخر لأشكال الدين المحافظة - خاصة النوع اليسوعى من الكاثوليكية، الذى كان يفتته من صميم فؤاده - لم

يحل بينه وبين أن يدرك أيضاً البعد الطوبائى للأفكار الدينية:

«... إن الدين هو أضخم بروتوبا، أى أضخم «ميثافيزيقا»، عرفها التاريخ حتى الآن، لأنه أضخم محاولة للتوفيق، فى شكل ميشولوجى، بين التناقضات الفعلية للحياة التاريخية. فالواقع أنه يؤكد أن البشرية لها «طبيعة» واحدة، لإن الإنسان... بقدر ما أنه قد خلقه الرب، ابن الرب، هو من ثم أخ للبشر الآخرين، ند للبشر الآخرين ومثلهم... لكنه يؤكد أيضاً أن ذلك كله لا ينتمى إلى هذا العالم، بل إلى عالم آخر (اليوتوبيا). وهكذا فإن أفكار المساواة والإخاء والحرية تندرج بين البشر... وهكذا فإن هذه المطالب قد طرحت دائماً فى كل تحريك جذرى للجماهير، على نحو آخر، بأشكال خاصة وبأيديولوجيات خاصة».

كما أكد على التمايزات الداخلية للكنيسة وفقاً للتوجهات الأيديولوجية - تيارات ليبرالية ويسوعية وأصولية داخل الثقافة الكاثوليكية - وفقاً للطبقات الاجتماعية المختلفة:

«إن كل دين... هو فى الواقع عديد من الأديان المختلفة والمتناقضة غالباً: فهناك كاثوليكية للفلاحين وكاثوليكية للبورجوازية الصغيرة وعمال المدن وكاثوليكية للمرأة وكاثوليكية للمثقفين...»

وتحصل معظم ملاحظاته بتاريخ ودور الكنيسة الكاثوليكية الحالية فى إيطاليا: تعبيرا اجتماعى وسياسى من خلال جماعة العمل الكاثوليكي وحزب الشعب، وعلاقتها بالدولة وبالطبقات التابعة، الخ. وقد اهتم على نحو خاص بأسلوب تجديد المثقفين التقليديين واستخدامهم كأدوات للهيمنة من جانب الكنيسة:

«مع أنها قد نظمت آلية مثيرة للاختيار، الديمقراطية، «للمثقفين»، فإنهم قد اختيروا كأفراد فرادى وليس كتعبير تمثيلى عن الجماعات الشعبية».

بلوخ

إن تحولات جرامشى ثرية ومحركة للتأمل، لكنها، فى التحليل الأخير، لا تجد فى منهج تناول الدين. وأرست بلوخ هو الكتاب الماركسى الأول الذى غير الإطار النظرى جذرياً - دون أن يخفى عن المنظور الماركسى والثورى. وبأسلوب مماثل لأسلوب إنجلز، ميز بين تيارين متعارضين من الناحية الاجتماعية: من جهة، دين الكنائس الرسمية التوراتى، أمين الشعب، جهاز تمثيلى يخدم الأقوياء، ومن الجهة الأخرى، الدين السرى، الهدام والخارج الذى عرفه الأنابيبسيون (شعبة دينية ظهرت فى فرنسا بين عامى ١٠٢٠ و ١٢٥٠، وتمرضت للقمع بتهمة الهرطقة - المترجم) والهوسيين (أشباع يان هوس ١٣٦٩ - ١٤١٥)، المصلح الدينى فى بوهيميا، والذى أحرق بتهمة الهرطقة - المترجم) رواقيم القنورى وتوماس مونزروفرانتس فون بادر، وفيلهيلم فايتلينج ونيو تولستوى. على أن بلوخ، خلافاً لإنجلز، رفض اعتبار الدين مجرد «ستار» لمصالح طبقية - وقد انتقد هذا المفهوم بشكل صريح، وإن كان قد رده إلى كاوتمسكى وحده... قائلين فى أشكاله الاحتجاجية والمتمردة هو أحد أهم أشكال الوعى الطوبائى، أحد أغنى التعبيرات عن مبدأ الأمن. واللاهوت اليهودى - المسيحى عن الموت والخلود - لكن الدينى الأثير لى بلوخ إنما يرمز، من خلال قدرته على التوقع الإبداعى، إلى القضاء القوائى لما لم يأت به.



الماركسية الجديدة في مصر

هو سجل رغبات وأشواق واحتياجات أجيال لاحمر لها. وفي كتابه «عقيدة المسيح (١٩٣٠)»، استخدم إيريك فروم الماركسية والتحليل النفسي لتوضيح جوهر المسيحية البدائية الخلاصية وللشعبي والمساواتي والمعادى للتمسك. وقد حاول فالتريفيامين أن يوفق، في تركيب فريد وأصيل، بين اللاهوت والماركسية، بين الخلاصية لليهودية والمادية التاريخية.

جولدمان

يعتبر عمل نوسيان جولدمان محاولة رائدة أخرى لتجديد التداول الماركسي للدين، ومع أن مصادر إلهام جولدمان تختلف اختلافاً بدياً عن مصادر إلهام بلوخ، إلا أنه قد اهتم هو أيضاً برد الاعتبار إلى القيمة الأخلاقية والإنسانية للتراث الديني. وقد طور في كتابه «الرب المحتجب» (١٩٥٥) تحليلاً سوسيولوجياً جذرياً ومبتكر للهرطقة الناهتمنية (بما في ذلك مسرح راسين وقسفة بيسكال) بوصفها فلسفة مأسورية، تبصر عن الوضع الفاسد لشرعية اجتماعية (نقلاء للرداء) في فرنسا في القرن السابع عشر. على أن الجزء الأكثر إثارة للدهشة والأكثر أصالة في هذا العمل هو المحاولة الرامية إلى المقارنة بين

وإسناداً إلى هذه التصورات، يطور بلوخ تفسيراً غير أرثوذكسي وخارجاً على الأعراف التقليدية للكتاب المقدس - بمعديه القديم والجديد - مقدماً إنجيل الفقراء الذي يدين الفسادة ويدعو الجميع إلى الاختيار بين قيصر والمسيح.

والواقع أن بلوخ، وهو ملحد ديني - إنه يرى أن الملحد هو وحده الذي يمكنه أن يصبح مسيحياً صالحاً وأن المسيحي الصالح هو وحده الذي يمكنه أن يصبح ملحداً - ولاهوتي للثورة، لم يقدم مجرد قراءة ماركسية للزرعة الأتلفة (مقتبلاً أثر إنجلز في ذلك)، بل قدم أيضاً - وهذا هو الجديد - تفسيراً ألفياً للماركسية، حيث جرى اعتبار الفضائل الاشتراكية من أجل مملكة الحرية وريفاً مباشراً لهرطقات الماضي الأخروية والجماعية.

وبطبيعة الحال فإن بلوخ، شأنه في ذلك شأن ماركس الشاب الذي كتب فقرة ١٨٤٤ المشهورة، قد ميز للطابع المزدوج للظاهرة الدينية، جانبها القهري وكذلك قدرتها على التمسك. ويطلب الجانب الأول استخدام ماسيميه - «تبار للماركسية الباردة؛ التحليل المادي الذي لا يكل للأيديولوجيات والأوثان والثوابت، على أن الجانب الثاني يطلب «تبار الماركسية الدافئة»، الذي يسمى إلى استنقاذ الفاضل للثقافي الطوباوي في الدين، قوته الانتقادية والتوعمية. ويعدو عن أي «حوار»، كان بلوخ يحلم باتحاد حقيقي بين المسيحية والثورة، ملظاً حدث في حروب الفلاحين في القرن السادس عشر.

وإلى حد ما، كان بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت يتقاسمون آراء بلوخ. فقد رأى ماكس هوركهايمر أن الدين

الإيمان الديني والإيمان الماركسي - دون مجبهما - فكلامهما يرقضان النزعة الفردية الخالصة (العقلانية أو التجريبية) وكلامهما يؤمنان بقيم فوق فردية - الرب بالنسبة للدين والجماعة الإنسانية بالنسبة للاشتراكية. ويوجد تناظر مماثل بين الزمان البيسكالي على وجود الرب والزمان الماركسي على تضرر الإنسانية: إن كليهما يفترضان المجازفة، وخطر للفشل وأمل النجاح. وكلامهما يطويان على إيمان أساسي معين لا يمكن إثباته على مستوى الأحكام الواقعية وحده. وبطبيعة الحال، فإن ما يفصل بينهما هو الطابع فوق الطبقي أو فوق التاريخي للتسامي الديني. وبدون أن يهدف بأية حال إلى «إسقاء طابع مسيحي على الماركسية»، أدخل جولدمان أسلوباً جديداً للنظر إلى العلاقة الصراعية بين الإيمان الديني والإلحاد الماركسي.

لقد رأى ماركس وإنجلز أن الدور الانتقادي الذي لعبه الدين هو شيء ينتمي إلى الماضي، لم تعد له أية أهمية في عصر الصراع الطبقي الحديث. وقد تأكد هذا التوقع من الناحية التاريخية إلى هذا الحد أو ذلك على مدار قرن - فيما عدا استثناءات مهمة قليلة (خاصة في فرنسا) : حركة الاشتراكيين المسيحيين في الثلاثينيات، حركة القساوسة العمال في الأربعينيات، مسار النقابات المسيحية (الاتحاد الفرنسي للعمال المسيحيين) في الخمسينيات، الخ. إلا أنه لهم مكانة يحدث خلال السنوات الثلاثين الماضية في أمريكا اللاتينية - وفي الفلبين أيضاً - ودرجة أقل في قارات أخرى - فإننا بحاجة إلى أن ندمج في تحليلنا رؤى بلوخ (وجولدمان) الناقية حول الطاقة الطوباوية للتراث اليهودي - المسيحي. ■



عدم للتدخل كاميل الشامي



الماركسية واليوتوبيا الثورية

عند

أرنست بلوخ

كارلوس روسي

ترجمة: لب. لس

والإنسانية المميزة للرأسمالية. لكن هدفه لا يمتثل في إعادة تكوين لروح الماضي؛ فما يهدف إليه، هو بالأحرى تطوير وفتح الطريق الذي يقود إلى اليوتوبيا المشاعية، مستخدماً ذلك السلاح الباتر، مفتاح أبواب المستقبل الذي نسميه بالماركسية.

وهو في عمله الأول، الروح واليوتوبيا، المكتوب في عام ١٩١٧، يحى في مجالس عمال وجنود روسيا (كان ذلك قبل أكتوبر) القوة الوحيدة القادرة على ضرب «الاقتصاد النقدي وأخلاق التاجر، توزيع كل ما هو فاحش في الإنسان». وفي عمله عن توماس مولر (١٩٢١) المكتوب خلال المرحلة الأخيرة للثورة الألمانية، يستحضر أيضاً الوحدة بين الممارسة الماركسية والأمل الطوباوي: «على أطلال حضارة خربة، تطور روح اليوتوبيا التي يستحيل استئصال شأفتها... هكذا تتحد أخيراً الماركسية والحلم بغير الشروط، فيسيران جنباً إلى جنب، متدمجين على مستوى معركة

البشر للسمي بالاشتراكية كما هي موجودة في الواقع، من الملمح والضروري استعادة، البعد الطوباوي/الروى للماركسية، في البحث عن السبل المؤدية إلى مستقبل آخر بشكل جذري، إلى بديل اشتراكي يتعارض جذرياً مع الأوضاع القائمة.

ومن هنا حالية فكر أرنست بلوخ (١٨٨٥ - ١٩٧٧)، الممثل الأشهر لروح اليوتوبيا في الماركسية الحديثة. إن بلوخ اليهودي والألماني، ينهل في صوغ عمله من أكثر المصادر تنوعاً وغير المتوقعة أكثر من سواها: القبالة، الصوفية اليهودية والمسيحية، الهرطقة الدينية، الرومانسيين الألمان، الاشتراكيين الطوباويين، هيجل وشولنج، جوته وماركس، بريشت ولينين. وأسلوب تفكيره رومانسي يورى بشكل حازم؛ فضأنه في ذلك شأن الرومانسيين، يستمد من ثقافات الماضي الذخيرة الروحية، البارود اللازم لتفجير العقائدية الباردة

لا يتضمن عمل ماركس مجرد تحليل علمي بالغ الصرامة لرأس المال والفيوتيشية السلعة وإصراع الطبقات، بل يتضمن أيضاً نزوعاً طوباوياً ثورياً بدرجة عميقة. فالعلم واليوتوبيا ليسا متناقضين بل هما يتوحدان على نحو جدي في الفكر الماركسي، وذلك بشرط فهم مفهوم اليوتوبيا بمعناه الحقيقي، الإغريقي الأصل، والذي يشير إلى ما لم يوجد بعد. فالغاية السامية للصلال، البروليتاري الحديث. مجتمع بلا طبقات ولا دولة، بلا استغلال ولا اضطهاد، مملكة الحرية. هي ذروة الطموحات الألفية لمضطهدين ومقهورين التاريخ، منذ عبود ثورة سبارتاكوس وفلاحى ثورة توماس ماولر إلى تاجي ليسون وكوميسونى ١٨٧١، والصال، أن هذه الغاية السامية، الاشتراكية، لم توجد بعد؛ وفي وجهه الاصطلاحات البائسة «الاشتراكية الديمقراطية وفي وجه المسخ

واحد - قوة التقدم ولهاية كل هذا العالم المحيط الذي لا يحد الإنسان فيه غير كائن شقي، مهان، مهذر - إعادة بناء كوكب الأرض، الموهبة، الإبداع، الاستيلاء العنيف على السمكوت، ومن الواضح أن هذه اللغة الرؤيوية إنما تعبر عن مناخ عصر كانت الثورة العالمية تبدو فيه ممكنة ووشيجة، لكنها توضح أيضاً عين أساس فلسفة بلوخ السياسية وتفسره للماركسية. فبالنسبة له، يجب للمعركة الثورية الاشتراكية أن تكون وريثة لجميع طموحات وأحلام ويوتوبيات واستبهاجات تحويل العالم وإلى تهلت حتى الآن بشكل رهى فى الدين والثقافة، فى الهرطقات والنزعات الألفية، والتي تظل ذكرهما متجددة بعمق فى وجدان فئات واسعة من السكان.

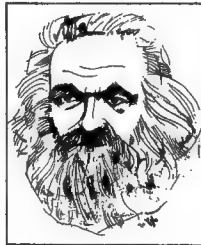
والحال أن بلوخ الذى اضطر إلى الرحيل إلى المنفى فى الولايات المتحدة الأمريكية بعد صعود النازية، سوف يختار الإقامة فى جمهورية ألمانيا الديمقراطية بعد الحرب، وعلى الرغم من أنه كان رفيق طريق للثوريوع السالينية على مدار وقت طويل، فإنه سوف ينجح فى صون عمله النظري من كوارث الديامات (كاركاتير السادية للهدلية) الرسمية. وإذا ما قارنا مسيرة بلوخ مع مسيرة لوكاش - كانت هناك صداقة وطيدة بين الاثنين خلال شبابهما - فإننا لا نملك إلا أن نشعر بالدهشة تجاه الطريقة التى تمكنت بها عين مهدوزا الاتحاد السوفيتى السالينى من أسر وشل عدد من أبرز الأذهان الماركسية فى القرن العشرين. وإذ تدبىه الليبروقراطية الألمانية الشرقية باعتباره «تحريراً، فإنه بالرحيل إلى المنفى فى ألمانيا الغربية (١٩٥٨) دون أن يتسلى مع ذلك عن أفكاره الماركسية أو عن نقده للصام للأسمالية. وخلال أحوامه الأخيرة، تابع بمحاطف الحركة الطلابية الراضة - تبى

رودى دوتشكه مفهومه عن «اليوتوبيا الملموسة» - وطور نقاداً للاتحاد السوفيتى ولبلدان شرق أوروبا جد قريب من الأطروحات للثروتسكية. وفى تقييمه لمجمل عمل بلوخ، رأى الماركسى الألمانى الشاب أوسكار تيجت فيه (مع انتقاده دون تنازلات لموقفه السابق تجاه الستالينية)، «الفيلسوف الألمانى للثورة ككتوبر، بشكل مائل لملاحظة شهيرة أدلى بها ماركس الذى وصف كسانط بأنه «الفيلسوف الألمانى للثورة الفرنسية».

والتوقع أن عمل بلوخ يعتبر ثرياً ومتنوعاً بشكل غير عادى. فهو يشمل كتابات سياسية - ثقافية (تراث عصرنا، ١٩٣٥)، وأعمالاً فلسفية كلاسيكية (ابن سينيا واليسار الأسطى، ١٩٥٢، الذات والموضوع عند هيجل، ١٩٥١، الحق الطبسى والكرامة الإنسانية، ١٩٦١، فلسفة

الريمنسانس، ١٩٧٢)، ودراسات حول تاريخ الدين (الإلحاد فى المسيحية، ١٩٦٨)، الخ. لكن أعماله الرئيسية الكبرى مثل «روح اليوتوبيا» (١٩٦٨) و«توماس مولر» (١٩٦١)، و«مبدأ الأصل» (١٩٥٤ - ١٩٥٩) هى فى آن واحد فلسفية ودينية وسياسية وثقافية...

إن العقولة المحورية لمجمل فكر بلوخ هى مقولة الأمل، والأمل الحكيم للذى



عرفه للاهوت القروسطى يصبح عنده مفهوماً ماركسياً وثورياً. فالأمل بالنسبة لبلوخ هو التحرق إلى المستقبل، الجديد، اليوتوبيا، مالم يوجد بعد، الميل إلى إمكانية غير واعية بعد أول يتم التحدث منها بعد. وبالنسبة له، فإن أفق المستقبل وحده، كما تفهمه الماركسية، إنما يقدم للواقع بعده الحقيقى. وعلم ماركس يستمى بهذا الأفق، فهو لا يزعم الحواد، بل هو مشغون بما يسميه بلوخ فى عمله الأخير (الخبرة - الحياتية، ١٩٧٥) بالانحياز الأحمر، الانحياز إلى جانب التحضر، انحياز طبقة، هى البروليتاريا الثورية، التى لا حاجة لديها إلى كاذب أيديولوجى.

وفى «مبدأ الأمل»، وهو عمل ضخم فى ثلاثة مجلدات، يحلل بلوخ (ويرد الاعتبار إلى) ليس فقط اليوتوبيات الاجتماعية منذ صولون الفابر وأفلاطون إلى فورديه وويليام موريس، وإنما أيضاً اليوتوبيات التقنية والجغرافية والصمبارية والطبية والفنية. فهو يشير إلى التطور الذى حدث، على مدار العصور وعبر الثقافات، لمشاهد الرغبة، وبصور الرغبة والأشكال الأمل ولتخيلات عالم أفضل ولأشكال ملموسة للوهم النبىء بما سوف يجرى، وبمسابسته الغائقة، يكشف علامات هذا الوعي فى الأساطير،

وفى السنبام، وفى خروج موسى، وفى موسيقى بيتتهوفن، وفى رسم جوجان، وفى «دون كيشوت»، وفى «فاوست»، وفى الضلال من أجل يوم من ثمانى ساعات، وفى حركة تصحر المرأة وفى ثورة أكتوبر. ويوضح بلوخ فى مقدمة الكتاب معنى مسماه: «منذ ماركس، أصبح من المستحيل على كل بحث عن الحقيقة وعلى كل قرار واقعى الاستغناء عن مضامين الأمل الذاتية والموضوعية فى العالم، حتى لا يصبح عرضة لأن يفرق فى اللغامة أو أن يقود إلى طريق



الماركسية الجديدة في مصر

جميع أولئك الذين يمكنهم التعرف على أنفسهم في صيحة الحرب التي أطلقها الديمقراطي الألماني الثوري جورج بولخر: «الحرب على القصور، السلم للأرواح». إن المعركة الاشتراكية تتطلب في آن واحد العلم والعماس وصفاء الفكر، والماركسية تلك القدرة على أن توجد في معامها النظري والعمل بين التحليل الأكثر صرامة والعلم الأكثر جموحاً. وهي تشير إلى السبيل الذي يمكن عبره للعصر الذهبي القديم أن يصبح بوتوبيا المستقبل الملموسة؛ الثورة البروليتارية.

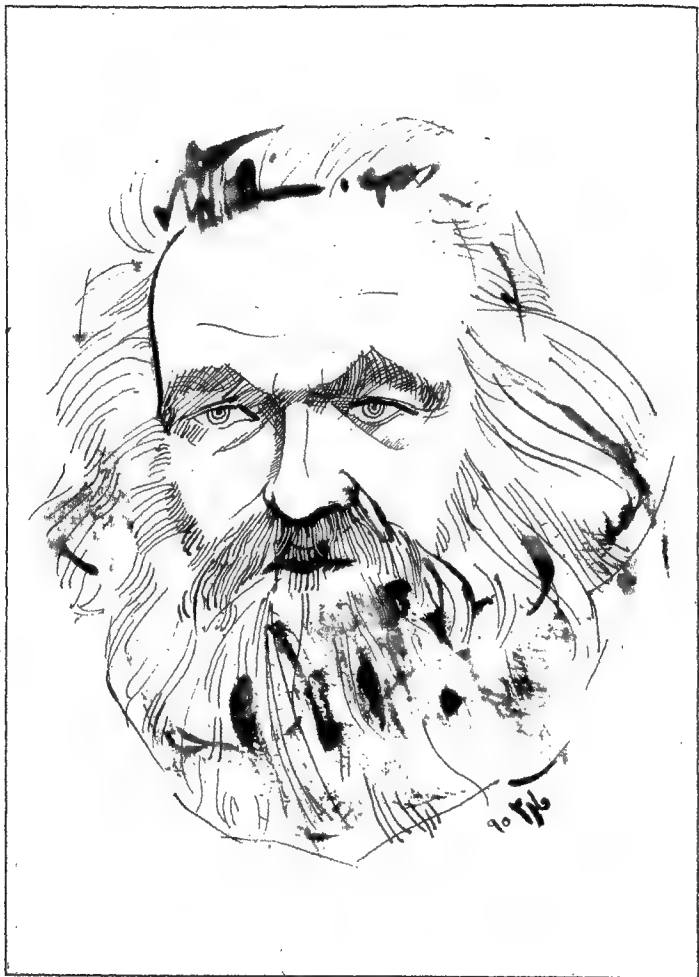
وعمل أرستو بلوخ، إذ يرد الماركسية هذا البعد الذي لا غنى عنه، هذا المكون الذي يمثل العلم، الخيال، الأمل، اليوتوبيا، لا يقدم مجرد تزيين شاف من الأفق البائس والمحدود والبلود، الذي تعرضه الأيديولوجيات الإصلاحية (الستالينية أو الاشتراكية - الديمقراطية) بل يقدم أيضاً مساهمة رئيسية إلى استرداد طاقة الماركسية النقدية والثورية. ■

الازدمار دون العلم، والعلم لا يمكنه النطق دون العقل، والاثنان يجدان وحدتهما في الماركسية. فأى علم آخر لا يملك مستقبلاً وأى مستقبل آخر لا يملك علماً.

والرأسمالية، بالنسبة لهلوخ، إنما تمثل أعلى شكل لشروع الطابع الإنساني، للاغتراب وللشوق، بقدر ما أنها تغفل الجميع - البشر والأشياء على حد سواء - إلى حالة سلبية. وعبر سلاح نضال الطبقات، تريد الماركسية إلغاء رأس المال ومن ثم إنجاز أسنة المجتمع. وهي تتوجه بادئ ذي بدء إلى المستغلين، لكن غايتها قادرة على اجتذاب جميع أولئك الذين يمانون في ظل الرأسمالية،

مسدود. إن الفلسفة سوف تملك وعى الغد، الانحياز إلى المستقبل، معرفة الأمل، أو أنها لن تملك بعد أية معرفة على الإطلاق، وهو يستشهد، في سرور أريب، بهذه الفقرة جد المنسية عن العلم، والتي أشار إليها كاتب ماركسي لا يكد يفك أحد في صرامته السادية: «إذا كان الإنسان محروماً من كل قدرة على العلم، إذا لم يكن يوسع من وقت لآخر أن يستيق وأن يتصور ذهنياً، في صورة كاملة وناجزة، اللتاج الذي لا تفعل أصابعه غير البدء في تشكيله، فلن يكون يوسع على الإطلاق أن يتصور حافزاً لحث الإنسان على تولي وإلجاز عمل مسهب ودهوب في مجال الفن والعلم والسعي العملي» (الكلام لهيجساريف وأورزده ليفين مؤيداً له... المترجم).

إن الماركسية هي في هذا المنظور محصلة علم تقدم بعد أخيراً الشروط اللازمة لتحقيقه. والفصل لكتاب «مبدأ الأمل، إنما يحمل تصديقاً هذا الطوان: «ماركس والإنسانية: إهاب الأمل». وفكرته الأساسية هي الفكرة التالية: «إن العقل لا يمكنه



أصبح الواقع منطقة

بيتر جران

منطقة أى خاصية ذات المطلق. ولذا فإن أكثر قطاعاتها تقدماً وأكثرها أهمية بالتالى هو قطاع داعم للرأسمالية بعد أن رشده الطبقة الرأسمالية أو أخضعته حين أحالته إلى أرسبقراطية عمال، وحيث إن الرأسمالية منطقة وتقدميه فإنها تتسع وتتمد في جميع الاتجاهات ولا شيء يسد عليها الطريق. وبهذا تغدو الرأسمالية نظاماً عالمياً أو كوكبياً، وتتزايد عالميتها بمرور الزمن، وتتميز الرأسمالية مع تطورها ونموها بالتراكم على المستوى العالمى. هناك أولاً التراكم البدائى على النحو الذى يمثله سيرة فرانسيس دريك Drake فيما يتعلق بمنطقة الكاريبى ثم أخيراً جيا البنك الدولى. بل إن البنوك أيضاً منطقة ذلك لأنها تقدم المال للبلدان التى هى بحاجة إلى اقتراضه للتنمية. إنها ضرورة منطقة كذلك بالنسبة لهذه البلدان لى تقتضى المال بكميات هائلة، ولكى تنفقها على مشروعات ضخمة مثل بناء جسر القاهرة، فالمنطق لا يعمل ولا يتفق شرة على نطاق ضيق محدود.

وطبعي أن الماركسيين لا يدهمون هذه المشروعات المحددة ويصفونها بأنها مظاهر للتدبير. ولكن الشيء المهم هنا هو أنهم لا يحصون ولا يناهضون المنطق.

منطقها. لا تلك فقط تاريخاً وإنما هي تاريخ. ذلك أن الشعب يتراكم مع تاريخ الرأسمالية وليس العكس، فالتاريخ يتألف من سلسلة من المراحل. كل مرحلة تالية أرقى من سابقتها، وتتعاقب المراحل منطقياً الواحدة بعد الأخرى. وما نحن قد بلغنا اليوم مرحلة «الرأسمالية المتقدمة، أو الإمبريالية». وليس لنا أن نطلق إذا ما تبين لنا أن واقع الأمور في أكثر أنحاء العالم لا يتطابق مع هذه المزاعم. ويرى الماركسيون في هذه الحالات مجرد أمثلة على «النمو غير المكافئ». فإذا لم يتطابق الواقع مع هذه النظرية، فإن الماركسيين يصفون هذه الحالة بقولهم إنها رأسمالية مختلفة البنيان ذلك لأن المفترض أن تكون الرأسمالية متماسكة وموحدة البنيان بحكم أنها ذات مطلق خاص بها. وليس الأمر قاصداً على أن للرأسمالية منطقها النابع من نموذج أو نمط سائد بل هذا ما يصدق على كل ماله علاقة بالرأسمالية، مثال ذلك الدولة ومن ثم فإن الدول جميعها رأسمالية. وهكذا فإنها تعمل على نحو منطقى وإلا اختلت وصفت السبيل. وأكثر من هذا أن الطبقة العاملة ذاتها وبحكم ارتباطاتها بالرأسمالية، هي طبقة منطقية. ربما نقول إنها طبقة متناقضة ولكنها

في هذا المرحل حتمل صليد
بمرض شوالى. هلال البيرة
المعاصرة التى تواجه اليسار الدولى عقب
سقوط الاتحاد السوفيتى. ويلاحظ أن
الماركسية من حيث هي مقارنة لفهم
العالم لا تزال كما هي على الرغم من
إسامة القيادة السوفيتية لأطرب استغلالها
للماركسية: فضلاً عن انفلاقها للكرى
على مدى هذا القرن تقريباً. وبفصائل:
أين كانت روح الماركسية-
وخصوصيتها؟ والواقع أن ثمة مشكلة ما
أكثر عمقا وأكثر تعقيداً من مجرد القول
إن تضاعف عطلة أفسدت كل الصنوق.
فالماركسية في شمولها بحاجة إلى تجديد
سواء على مستوى الأفكار أو الممارسة
حتى تكون قادرة على التصدى لخصائيا
عالم اليوم بصورة أكبر كفاءة وفعالية. فما
هو الشكل الراهن للتجديد الماركسي عند
التصدى لتحليل موضوعات مثل الأسلحة
النووية والذووت والمعرفة المرتكزة على
الحاسب الآلى .. إلخ؟

إذا كان لنا أن نحدد معالم النقال الذى
لمق بالماركسية فإن أهم ما يتعين أن
نشير إليه هو الإصرار المرفوف على أن
تكون للاقتصاد الهيمنة على الفكر
الماركسي وهيمنة المناطقة على
الاقتصاد. لقد نشأت الرأسمالية لتكون لها

الذى يُشكّل الأساس والركيزة - إن الليبرالية تزود الماركسية بالمنطق. وهكذا فإن مؤلف كتاب عن التنمية يذهب من خلال استخدام الشروط والحدود ذاتها إلى القول بأن ثمة طريقاً رشيدياً للتنمية يمكن أن يتهيأ شريطة أن تدع القوى الغربية البلد وشأنه، ولكن لسوء الحظ فإن البلد المعنى أرغم قسراً على التخلف ولولا هذا لكان بالإمكان أن يصبح مثل أكثر البلدان تقدماً في عصرنا الراهن وهذا في ظاهره أمر جيد.

ولعلنى أرجع بهذا الفكر الماركسي الاقتصادي البحت والمتمركز بالضرورة المنطقية إلى زمن الحرب الباردة أو على الأقل إلى تاريخ المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي في عام ١٩٥٦، فخلال الفترة التي أعقبت عام ١٩٥٦ والتي شهدت ميلاد ذوبان الجليد في العلاقات بين الشرق والغرب، بدأت الماركسية الدخول إلى رحاب الحياة الأكاديمية في بلدان كثيرة، وأفادت الحياة الجامعية كإرض اختبار للأفكار الماركسية. ولقد وضعت جميع هذا المزاعم تحت محك الاختبار وبقت صدقها في حالات ملثما بقت قصورها في حالات أخرى. ولا تزال هذه العملية مطردة حتى يومنا هذا، ولا يزال الطريق أمامها طويلاً ممكناً.

وليسمع لى القارئ بأن أعرض بعض الأمثلة لهذا الجدل الناشب بشأن النظرية الماركسية الكلاسيكية والذي يأخذ صوراً متعددة في هذه الأيام. مثال ذلك أنه في الوقت الذي قيل فيه إن الثورة الصناعية كانت حاسمة لنمو الرأسمالية، تجد البحوث المعاصرة تشير إلى أن نمو الرأسمالية كان بالإمكان أن يتوقف أولاً بحسب جلي تراكم رأس المال على النحو الذي تم في المرحلة السابقة على ذلك: فرجال الصناعة هم بشر مختلفون، وغالباً ما كانوا رجالاً من طراز جديد

داخل هيكل السلطة الإنجليزية. ويحفز هذا إلى التساؤل عن الدور الحقيقي للتراكم وعن دوره فعلاً في نمو الرأسمالية. هل كان حقاً عنصرًا محددًا؟

مثال آخر عن نظرية التحول. لم يعد المؤرخون الاقتصاديون اليوم يستسيغون الاقتصاد حصرًا على مفاهيم ومصطلحات الصناعة وحدها عند وصف بلد صناعي مثل إنجلترا. وهذا هو موقف هوبزبوم Habsbawm في الستينيات حين كتب عن الثورة الصناعية ووصفها بأنها حد فاصل في التاريخ البشري. ألم يكن هناك في نهاية المطاف ١٠٠٠ تاجر مقابل كل رجل من رجال الصناعة؟ هل فقد للتجار كل أهمية أو دلالة باعتبارهم جزءاً من تاريخ الرأسمالية الحديثة؟ وهل التجار مجرد تابعين يقتفون أثر رجال الصناعة اليوم؟ هل هم مجرد ذكرى من تراث الماضي؟

بيد أن الحوار لا يزال في مستهل إذ إن هذه هي البداية فقط، ترى هل التجار اليوم، ولتلق التجار الذين يبيعون السلع الثرفية يخطفون عن نظرهم من تجار العصر الوسيط الذين وصفهم ماركس بأنهم رأسماليون تجاريون وليسوا رأسماليين من العصر الحديث؟ إن نجد حجة واضحة هنا ولذا يبدو أن الدفاع عن التمييز الذي وصفه ماركس هنا - سواء من جانب الليبراليين أم الماركسيين - سيكون دفاعاً سواسياً أكثر منه اقتصادياً. إنه دفاع يحاسب الرأسمالية الإنجليزية الأحدث ويؤثرها على الرأسمالية الأقدم عهداً في البلدان التي احتلتها إنجلترا مثل مصر وللهند، أو لفتح بعبارة أخرى إنه دفاع يحاسب الغرب على حساب بقية بلدان العالم الأخرى.

ولكن هل حقاً الرأسمالية هي التي تختلف في هذه السياقات المتغيرة أم أن الفارق يتصل بالتكوينات الاجتماعية التي تدعم الرأسمالية؟ هذا مكسوم رونيمون

في كتابه «الإسلام والرأسمالية». أليس الأكثر دقة وتحديدًا أن نقول إن الرأسمالية حظها من التاريخ أقل مما اتخذته لنفسها من أوجه متباينة تعذر وتفكر مع الزمن ولكن في إطار تكوينات اجتماعية متباينة؟

إن البلدان والشعوب المتكلمة في السبى المصري هي التي تلك التاريخ.

ومع حركة الزمن عقب الستينيات بدأ التاريخ الاجتماعي يظهر واضحاً وبلغاً على هامش الموارات الدائرة بشأن الماركسية. ويحدثنا شوقي جلال هنا عن اللطافات العلمية المتداخلة "interdisciplinary" في التاريخ وهو السبى الذي أقصد أننا إليه هنا. وإن الاكتشاف الرئيسى في هذا المجال يمتل في أن الغالبية الساحقة من الناس في العالم الرأسمالى الحديث ليسوا جزءاً من هذا التاريخ. إنهم نادراً ما يكونون على صلة بشؤون المال، بل إنهم يتقاضون أو عاكفون على توفير أسوأ معاشهم من خلال الزراعة التي لا تزال تمثل العصب الرئيسى لبقاء الإنسان على قيد الحياة. ويبدو أن التحول إلى البروليتاريا - وهي القضية التي لا تزال تعتبر قضية حاسمة في نظر الماركسية السائدة - كانت في الغالب الأعم غير وثيقة الصلة. ذلك أن النسبة السوية من البروليتاريا في صفوف قوة العمل نسبة متدنية جداً وأخذت في التقلص سواء من حيث دورها النسبى أو دورها المطلق.

ويبدو الآن أن عالم العمل الطارئ أو غير النظامى في عصرنا الحديث أصبح أكثر لضعفياً من قوة العمل التقليدية، وأكثر استهدافاً لمواجهة وتحمل خسارة للعمل أو السجون، ويبدو أنه على المستوي الأيديولوجى يستجيب عند الاقتضاء إلى العقيدة الدينية المنظمة وإن استهزته أكثر أسير الصبائات. ويظهر هذا أيضاً أن الأيديولوجية الصراع الطبقي واللاعبة



الماركسية الجديدة في مصر

القومية ليس لها تأثير كبير ولذا أن نسال بعبارة أخرى ترى ماذا تعنى الماركسية، كان نقول نظرية التجميع أو الاستغلال الرأسمالى، بالنسبة للغالبية الساحقة من سكان العالم؟ هل يتحين على الناس أن يظلموا مشغولين فقط بهذه الأفكار؟ أين الرقت متأخر الآن بالنسبة لهذا الموضوع؟ هل يعانى هؤلاء من الوعى الزائف أكثر مما يعانى غيرهم؟

ومع مرور الأعوام منذ الستينيات انكب الكتاب فى تراث التاريخ الاجتماعى، من أمثال عالم الاجتماع ستوبوارت هول Stuart Hall إلى دراسة الدولة كمحور جديد فى هذا المجال، وبدأ هو وآخرون يلحظون أن دولة رأس مالية ما يمكن أن تفهم أو لا تفهم مصالح الرأسمالية بمثل هذا القدر. ذلك أن الدول أحياناً تشن الحروب أو تنهى السلام أو تغزو البلدان ولكنها تفعل ذلك أساساً بهدف الإبقاء على نفسها أكثر مما تفعله قوى عاملة لحساب قطاع الأعمال فى حد ذاته ووكيلة عنه. وقبيل السبعينيات تأكدت هذه الآراء ذات البصيرة النافذة وسادت داخل العالم المتحدث بالانجليزية بفضل ترجمة مذكرات السجون، لمؤلفها جرامشى Gramsci إلى الإنجليزية وهو كتاب يقيم بعضاً من هذه الحجج.

وعلى الرغم من تعاطف هذه المعارف الجديدة واستعادة كثير من الصور المتباينة للفكر الماركسى إلا أن غالبية الماركسيين الرسميين أثروا الفخر عميقاً فى مواقعهم والدفاع عن مواقعهم وتشبثوا بنهجهم القديريوى هذا إلى أن انهيار الاتحاد السوفييتى. ولو أن ثمة من نظر إلى الموضوع نظرة نقدية لذين له وجود فريق ممن هم على حظ وافر ورفيع من التحول ودأبوا على الدفاع عن نموذج أساسى قاصر تماماً وربما لا يمكن ما يقدمونه جديداً لغالبية شعوب العالم. وعلى النقيض من ماركسى القرن التاسع عشر، وقد كان أكثرهم ضعاف

العديدية فى مصر لأول مرة فى عهد إسماعيل سببا صامداً لغالبية المصريين وهز معتقداتهم أكثر مما فعل ظهور القوة النووية؟ وبالمثل أيضاً ليس بالإمكان أن نسوق مثل هذا الكلام فيما يتعلق بالينسليين والراديو والكهرباء وغير ذلك من وقائع أحدثت تحولات حقيقية؟ ألنست القوة النووية سوى بند جديد أضيف إلى القائمة؟ إن الطلوث الذى أصاب الغذاء والهواء والماء أمر يحزننى، ولكن ألا يوجد شئ آخر محزن أيضاً بالنسبة لغالبية سكان العالم؟ إننا حين نقول اليوم نحن بحاجة إلى تفكير جديد لمواجهة هذه المشكلات والقضاء عليها فهل نهذف إلى مكافحتها من أجل خاطر الناس جميعاً أم أننا نخطط لمكافحتها وفاء لمصلحة قلة فقط من الناس أمثالنا؟!

إن ما يعطينى هذا على وجه الدقة والتحديد هو ما إذا كان يتحين على الماركسيين أن يحذروا حذر الليبراليين ويفترضوا نوعاً من الطلوعية - أعنى القول بأن سبيلاً إلى سرخ الأفكار وعصرنا من أحدث التاريخ هو حقاً سبيل شمولى تماماً، وهل نحن فى واقع الأمر ملتزمين بفكرة التقدم كقضية نظرية؟ أين من الضرورى فى مجال الاقتصاد السياسى إثبات صدق زعم له مثل هذا القدر المهم؟ أين من الممكن - بل ومن المفيد ابتغاء الغالبية التامة - الدفع بأن غالبية البلدان تردت إلى ليبرالية القرن التاسع عشر وأنها تعيش فى عصر سبق أن شامدناه مرة على الأقل فى السابق؟ إن السؤال الجدير حقاً بأن نسأله ليس ما إذا كنا بحاجة إلى شئ جديد جذرياً بل ما إذا كنا سنقع فى الأخطاء ذاتها التى وقع فيها من سبقونا؟

وإذا تركنا أسباب الشكوى الثانوية هذه جانباً فهذا العمل الدقيق يبدىنا إلى الحاجة إلى أن نعيد التفكير فى عديد من الحلول ■

الفكر، فإن ماركسى اليوم على حظ وافر من الوعى والطم بحيث لا يفسى انهيار الاتحاد السوفييتى إلى إفساد حياته الشخصية وهز معتقداتهم.

وإن التسليم العام بمثل هذا الارتجاج عن الأزمة العامة للماركسية التى يتصدى لها أساساً شوقى جلال، بل أسفرت أيضاً عن أزمة الليبرالية التى بدت واضحة بالمثل التى تصدى لها أيضاً هناك ونالت حظها من المعالجة. لقد غرق الاثنان معاً وقد تركا النظرية بين أيدي نقاد الأذب وغيرهم من أسماخ الفكر الفوضوى.

وأضحت هذه الأفكار إلى الفلاسفة التى انتهى إليها الكتاب وهى الحاجة الماسة إلى أنواع جديدة من التفكير لمواجهة تحديات العالم المعاصر وأن هذا ما كان يتحين على الفكر الماركسى أن ينهض به. وهذا أشير إلى أن ثمة قدراً متويلاً من الاختلاف فى الرؤى من حيث السبيل إذ أن المسألة أكبر من أن تكون مجرد منهج. كيف يمكن للماركسيين أن يتجنبوا أخطاء الماضى؟ فإذا ما ذهب المرء إلى أن العالم قد تغور ثورياً يظهر الأسلحة النووية على نحو ما ذهب المؤلف وغوره كثيرون فإنه يكون لازماً أن نسال أنفسنا ما هى الطبقة التى يخاطبها المرء وإلى يفترض أنها تحولت ثورياً؟ وأن نسال ثانية عما إذا كانت هذه هى الطبقة التى يريد أن يخاطبها حقاً؟ محال ذلك ألم يكن إنشاء خطوط السكك

الفكر لولـ والغايات

موالد مـر المـروسـة

٥٦ موالـد مـر المـروسـة بـين الماضـى والحاضـر، عرشة عبـده علـى



الذكر في ساحة القلعة زاهر بلباس

هي أيضًا، وإن كانت تنقسم بطابع
الاستطلاع الحي المصور، إلا أنها عادت
للمراجع والمعلومات ليكون الكلام قائمًا
على أساس علمي صحيح.

قد تكون هذه أول محاولة لمسح شامل
لموارد مصر المخرّوسة تمكن وتوضح
كيف أن المصريين دائمًا ما أضلّوا
طابعهم الخاص على الديانات التي
عرفوها عبر الأزمنة المختلفة.

موالد

مصر المخرّوسة

بين الماضي والحاضر

مروة عبده على





قا في هذه الدراسة.. حرصت على تقديم رؤية شاملة من الواقع للتعرف على عالم متوهج بألوان الهباري والأعلام والأشياء والأساطير والمجاذيب والسلطين والأقطاب ومجالس الإنشاد... وموروث شعبى هائل!

طوقت في المكان والزمان.. والنقلب مشغوف بالرؤية، والمقل قلماً للمعرفة.. وما أكثر ما يرى ويراعى في هذا العالم الساحر العجيب! وما رأيت كان مثيراً مدهشاً فوق ما كنت أتخيل..!

وكم من مرة اتخذت سبيلى بين المساجد والكنائس واليهاديين والنشوارع وطرقات ملتوية متربة تمر بالحركة وتمج بصخب الزحام وكأننى أحت الفطى في حفل تتكرر..! أى غموض يحيط بهذا العالم.. وأية مشاهد رائعة تلهب المشاعر، فتخرج النفس من الشعور بالحذر والضجر إلى انبهار لا ينقطع...!

وقد توارثت مصر عبر عصور تاريخية مختلفة ومتصلة.. الاحتفال بالأعياد الدينية والقومية، من خلال طقوس شعبية مصرية شديدة الخصوصية، وتكاد

تجمع المصادر التاريخية على أن مصر قد عرفت مظاهر الاحتفال بالأعياد والمناسبات الدينية. بدءاً من عصر الدولة الفاطمية، حتى أصبحت تلك الاحتفالات: جزءاً من وجدان الشعب المصرى حتى يومنا هذا!

كما احتفظت ذاكرة التاريخ بتفاصيل مواكب الاحتفالات الرسمية والشعبية الخاصة بمولد النبى، ويذكرى موائد أهل البيت وأولياء الله الصالحين، كتقليد مصرى خالص..

ولاحصر ولا نهاية للموائد والأولياء في مصر، ولأحد القصص الممجزات التى تروى عن كل ولى وقديس، وأضرحة الأولياء التى تنتشر في مدن مصر ونحو ستة آلاف قرية: هي مراكز لإقامة الموائد وتجمع المريدين والمحبين، ويمكننا القول إنه من الصعب أن نجد يوماً - على مدار السنة - ليس فيه احتفال بمولد ولى في مكان ما بمصر!

والاعتقاد الشعبى ترسخت فيه فكرة: أن الأولياء والقديسين هم الواسطة بين الإنسان وخالقه.. ولا أتجاوز الحقيقة إذا قلت بأن المعتقد الشعبى يعترف للأولياء

بسلطان لا حدود له، ويصفى عليهم من الصفات الممطرة الخارقة للطبيعة، مالا يختلف كثيراً عما نسبته الفراعنة والإغريق إلى آلهتهم.. وأن المسافة الفاصلة بين الإنسان والذات الإلهية يمكن اجتيازها بسلوك مقامات الطريق.. حتى تكثف المحب...! وينجلي ما هو مسطور في اللوح المحفوظ في رؤى منامية تسمع الزمان والمكان.. فيفيض النور على الصدور..!!

وظاهرة الاعتقاد في الأولياء، تكسب عبقاً أكبر بكثير من الظاهر المباشر، فأولياء والقديسين وسلطين القرى والمدن، يجسدون أحلام وآلام واحتياجات الإنسان المصرى في مختلف المصور، ذلك الإنسان الذى يتمسك بموروثه الشعبى بوعى غريزى، يصل به إلى جوهره المتكون دون عناء أو تظهير ظفى..!

وهؤلاء المجانذب والدراويش والمريدين والمحاسب - من المسحوقين في قاع المجتمع - يخلقون حياة بدلية، وديناً مختلفاً، لكن الحياة البدلية لا تنفى حياتهم الواقعية، والدين المختلف لا ينقض ديلهم الأصلي، تتداخل الأفكار والاعتقادات فيتشكل «الدين الشعبى، المتمزج بموروثات تعرب بجذورها في أعماق تاريخنا.. تمكن أحلاماً وآمالاً وموسماً وشطحات لا يضيق عنها القول..!



المولد النبوي في... ذاكرة التاريخ:

عبر مختلف عصور الدول الإسلامية، عرفت مصر عددًا كبيرًا من الأعياد والاحتفالات، التي ارتبطت بمعتقد المصريين ودياناتهم، فقد كان لكل من المسلمين والنصارى واليهود، أعيادهم ومراسمهم، التي اتخذت الاحتفالات بها - مظاهر محددة - ارتبطت بمبادئ وتقاليد الشعب المصري.

على عصر الدولة الفاطمية، التي نشأت حاملة لواء زعامة الإسلام والخلافة - في ظروف سياسية ودينية خاصة - كان الفاطميون حريصين على إعادة صياغة عقل الشعب بروحه وحياته العامة والخاصة وفقًا لتوجهاتهم ورسومهم. فخرى الحياة الاجتماعية المصرية، في ذلك العصر، قد اتخذت مظاهر خاصة، تألفت بألوان من البذخ والتدرف والفخامة، قل أن نجد لها في عصر آخر من عصور مصر الإسلامية، فكانت هذه الحياة - مرآة للدولة الفاطمية - طبعت بمنهجها السياسي والديني والعقلي، وعلى الرغم من تحفظ الشعب المصري في متابعة الدولة الجديدة في غاياتها المذهبية، فقد استمتع بالفنوس الفاطمي وروعته في مراكب الخلافة، وروسومها الباهرة، ومآذبيها الشهيرة، وعطائنها الماثور، ومازال كخبر من آثار

تلك الرسوم والاحتفالات في أعيادنا وتقاليدنا الدينية المعاصرة ..

وقد انتهت إلينا صور ومشاهد للمراكب الاحتفالية والمواسم الفاطمية، بأفلام مؤرخين معاصرين لذلك للزمان، مثل: ابن زلّاق والمسيحي وابن الطوير وابن المأمون، وكان الاحتفال بالمولد النبوي من أبرز مشاهد الخلافة الفاطمية، فيذكر المؤرخ العلامة المقرئ عن ابن المأمون: «واستهل ربيع الأول، وتبدأ بما شرف به الشهر المذكور، وهو ذكر مولد سيد الأولين والآخرين محمد صلى الله عليه وسلم، لثلاث عشرة منه، وأطلق ما هو برسم الصدقات من مال التجار خاصة سنة آلاف درهم، ومن الأصناف من دار الفطرة أربعين صيلة فطرة، ومن الخزان برسم المتولين والسنة للمشاهد الشريفة التي بين الجبل والقرافة، التي فيها أعشاء آل رسول الله صلى الله عليه وسلم، سكر ولوز وعسل وشيخرج لكل مشهد، وما يتولى تفرقة سدا الملك ابن ميسر أرمضاة رطل حلاوة وألف رطل خبز» ..

وكانت لمآذبي الفاطمية والأسطة الرسمية والشعبية، من الأحداث الشهيرة في ذلك العصر، كما كان الخلفاء الفاطميون يشهدون هذه الاحتفالات والأعياد، في إحدى المنابر الملكية، ويحتشد العامة لمشاهدة الخليفة عند ظهوره بالمنظرة، أو لزوية موكب قاضي القضاة، والإنعامات والهدايا تشمل كل الأمراء وأرباب الرتب وأصحاب الدواوين وأرباب السيوف والأقلام، والخطباء والقراء وصندة المشاهد... وعن «ابن الطوير» يقول المقرئ:

«... فلذا كان اليوم الثاني عشر من ربيع الأول، وهو مولد النبي صلى الله عليه وسلم، تقدم بأن يعمل في دار

الفطرة، عشرين قطارًا من السكر اليابس، حلواء يابسة من طرائفها، وتعبى في ثلاثمائة صيلة من اللحاح، فتفرق في أرباب الرسم من أرباب الرتب، وكل صيلة في قوارة من أول النهار إلى ظهره، فأول أرباب الرسم قاضي القضاة ثم داعي الدعاة، ويدخل في ذلك، القراء بالحنجرة والخطباء والمصدرين بالجوامع بالقاهرة وقومة للمشاهد... فإذا صلى الظهر، ركب قاضي القضاة والشهود بأجمعهم إلى الجامع الأزهر، ومعهم أرباب تفرقة الصواني، فيجلسون مقدار قراءة الختم الكريمة، ثم يستدعي قاضي القضاة ومن معه، فإن كانت الدهرة مضافا إليه إلا حضر الداعي معه بنقاء الرسائل فيركبون ويسرون إلى أن يصلوا إلى آخر المضيق من السوريين، قبل الأبداء بالسلك بين القصرين، فيقفون هناك وقد سلك الطريق على السالكين من الركن المعلق، ومن سوقة أمير الجيوش عند الحوض هناك، وكنت الطريق فيما بين ذلك ورثت بأشياء رثًا خفيفًا، وفرش تحت المنظرة للملكية بالزمل الأصفر، ثم يستدعي صاحب الباب من دار الوزارة، وإلى القاهرة ماض وعائد لحفظ ذلك اليوم من الإزعاج على نظر الخليفة، فيكون بروز صاحب الباب من الركن المعلق هو وقت استدعاء القاضي ومن معه من مكان وقوفهم، فيقرون من المنظرة ويترجلون قبل الوصول إليها بخطوات، فيجمعون تحت المنظرة دون الساعة الزمانية بسمت ونشوف لانتظار للخليفة، فتفتح إحدى الطاقات فيظهر منها وجهه وما عليه من المنديل وعلى رأسه عدة من الأسندين للحنكين وغيرهم من الخواص منهم، ويفتح بعض الأسندين طاقة ويخرج منها رأسه ويده اليمنى في كحه ويشير به قائلا: أمير المؤمنين يرد عليكم السلام، فيسلم بقاضي القضاة أولا



الخيمة العظيمة التي صنعها الأشرف قايتباي، قيل إن مصروفها سنة وثلاثون ألف دينار، وهذه الخيمة كهينة قاعة وفيها ثلاثة لراوين، وفي وسطها قبة على أربعة أعمدة عالية، لم يعمل في الدنيا قط لها نظير، وهي من قماش ملون، وهذه الخيمة لا ينصبها إلا لثلاثة رجل من الدواتية، فنصبها بالحوش ونصب الشرايطارية في الحوش أحواض جلد مقببة بالماء العلو، وعلقوا شوكلات بالكيزان الفاخرة، وزينوا بالأواني الصني والطاسات النحاس، وأوسعوا في زينة الشرايطانية أكثر من كل سنة، ثم جلس السلطان في الخيمة، وحضر الأتابكي مسودون العجمي، وسائر الأمراء من المقدمين وغيرها، وحضر القضاة الأربعة وأصيان الناس من المباشرين على العادة ثم حضر قراء البلد قاطبة والوعاظ على العادة، ثم مد السلطان السباط للعالم وأومع في أمره، وكان ذلك اليوم مشهوداً وأبهج مما تقدم من الموالد الماضية..

وكان الاحتفال عادة، يبدأ عقب صلاة الظهر، وينتهي عند ثلاث الليل، وعندما يستقر السلطان في مقامه يصدر للخيمة، جالساً إلى يمينه شيخ الإسلام، وعن يساره قاضي القضاة، ويأخذ الأمراء وأرباب الدولة وكبار العلماء أماكنهم المخصصة، يبدأ الاحتفال بتلاوة القرآن، فيتعاقب القراء، وكلما انتهى

السلطان صلاح الدين يوسف يهدف إلى توطيد أركان دولته، لمواجهة ما يتهددها من أخطار خارجية، واقتلاع المذهب للشيعي، بمحو كافة الظواهر الاجتماعية التي ميزت العصر الفاطمي.. وفي أوائل عصر سلاطين المماليك، اتخذ الاحتفال بالمولد النبوي من العظمة والإبهار، ما يتناسب مع ما شهده المجتمع المصري من رفاهية، وكان السلاطين حريصين على مشاركة رعاياهم الاحتفال بهذه المناسبة.. ويرى «السفاوي» ما شهده في عصر الظاهر برقوق، عندما حضر الاحتفال الرسمي بالقلمة، فيقول: «... فرأيت ما هالتي، وأظن ما أتفق في تلك الليلة على القراء الحاضرين وغيرهم نحو عشرة آلاف متقل من الذهب العين، ما بين خلق ومطعم ومشروب وغير ذلك، بحيث لم ينزل واحد منهم إلا بنحو عشرين خلة من السلطان والأمراء..»

وتعود عصر السلطان الأشرف قايتباي، بما لم يسبقه إليه أحد من السلاطين، حيث أمر بصنع خيمة عظيمة، جاءت من عجائب الدنيا.. وقد أبدع ابن أبياس في وصفها وتخيلها ذكرها، فيقول في أخبار ربيع الأول سنة ٩٢٢هـ، عصر السلطان الأشرف قانصوه القوري: «وفي يوم الإثنين حادى عشرة عمل السلطان المولد الشريف النبوي على العادة، ونصب

بعرته وبصاحب الباب بعده كذلك، وبالجماعة الباقية جملة من غير تعيين أحد فسيفتح قراء المضرة بالقراءة ويكثرون قياماً في الصدر، وجوههم للماضين ويظهرهم إلى جانب المنطرة، فيقدم خطيب الجامع الأتور المعروف بجامع الحاكم، فيخطب كما يخطب فوق المدر إلى أن يصل إلى ذكر النبي صلى الله عليه وسلم، فيقول: وإن هذا مولده إلى ما من الله به على ملة الإسلام من رسالته ثم يختم كلامه بالدعاء للخليفة ثم يؤخر، ويقدم خطيب الجامع الأزهر فيخطب كذلك ثم خطيب الجامع الأحمر، والقراء في خلال خطابة الخطباء، وقرءون، فإذا انتهت خطابة الخطباء، أخرج الأسد رأسه ويده في كفه من طاقته ورد على الجماعة السلام ثم تلقى الطاقان فلفظ الناس وبجرى أمر الموالد الخمسة الباقية على هذا النظام إلى حين فراغها على عندها من غير زيادة ولا نقص..»

والموالد الخمسة الأخرى، التي أشار إليها المقرئ هي: مولد الإمام الحسين (٥ ربيع الأول) ومولد قاطمة الزهراء (٢٠ جمادى الآخرة) ومولد الإمام علي (١٢ رجب) ومولد الإمام الحسن (١٥ رمضان) ثم مولد الإمام الحاضر.

في عصر الدولة الأيوبية، أبطلت كل مظاهر الاحتفالات الدينية، فقد كان

أحدهم، أنعم عليه السلطان «بخمسة مائة درهم فضة، ثم يتعاقب الخطباء، ويهيب السلطان لكل منهم «مسرة فيها أربع مائة درهم فضة ومن كل أمير شقة حرير».. وبعد صلاة المغرب، نعد أسمعة الحولى العسكرية مختلف ألوانها ويخطفها الفقهاء للوسعة على ألبانهم، حتى إذا انتهى الطعام، يبدأ المنتشدون في مدح الرسول وآل بيته، ثم يتوالد الخليفة والقضاة والأمراء والأجناد، طائفة بعد أخرى، فيقبلوا الأرض بين يدي السلطان، فيقدم عليهم جميعاً بالطلع ويجهز خاطرم، بالهنح، أما السماع فيبدأ من ثلث الليل ويستمر حتى الفجر، فتأتى طوائف الفقهاء والدرابوش ومعهم رئيس المنتشدين ورئيس المشبهين ويستمرن في الرقص، والسلطان جالس ويده تملأ من الذهب ويغسغ لمن له رزق فيه، والغازدار يأتيه بكيس بعد كيس، حتى قيل إنه فرق في الفقراء ومشايخ الصوفية والزوايا في تلك الليلة أكثر من أربعة آلاف دينار.. وفي صباح يوم المولد، يوزع السلطان كميات من القمح على الزوايا والريط.. ويحرقب صامعة الناس الاحتفال بالمولد النبوى «فيعملون الولام لذلك، ويزيدون في المبرات ويمسكون بقراءة مولده الكريم. كذلك اعتاد كثير من الناس إحياء الذكرى الكريمة في منازلهم، وتطرب بعضهم في الاحتفال، فأثارت بالفناني وآلات الطرب وتسابقوا في اللعب بالدف والشبابية، ويصدق القولون بالقصائد والمدائح النبوية، فإذا ما انتهى الإنشاد، تقام حلقات الذكر، على حين تمل النساء من المشروبات وأسطح المنازل لمشاهدة وقائع الاحتفال، كذلك كانت تقام داخل البيوت، احتفالات نسائية بهذه المناسبة، حيث تلتف النساء حول إحدى الراعيات أو المتفقيات في الدين لسماع حديثها.

ثم تحدثت الأحوال في عصر مصر العثمانية، وتراضع الاحتفال بالمولد

النبوى، فيتحضر ابن إياس على ما كان من بهجة الأيام السالفة. فيقول عن أحداث سنة ٩٢٣هـ: «وفي يوم الجمعة حادى عشر ربيع الأول، كانت ليلة للمولد للنبوى، فلم يشعر به أحد من الناس، وبطل ما كان يعمل في ليلة المولد من اجتماع القضاة الأربعة والأمراء بالحوش السلطانى، والأسمعة التى كانت تعمل في ذلك اليوم، وما كان يحصل للمقرنين من الششق والإنعام، فبطل ذلك جميعه، وأشيع أن ابن عثمان لما طلع إلى القلعة وعرض المواسل التى بها، فرأى خيمة المولد فأباحتها للمغاربة بأعمائة دينار، فقتوعوها قطعاً وأباحتها للناس سائر وسفر، وكانت هذه الخيمة من جملة عجائب الدنيا، لم يعمل في الدنيا مثلاً قط.. وكانت كهجة القاعة ولها أربعة لوابن وفوقهم قبة بقمريات ولكن من قماش، وكان فيها تقاصيص عجيبة وصنائع غريبة... وكانت من جملة شقائق الملكة فلتابعت بأخس الأثمان، ولم يعرف ابن عثمان قيمتها، وفقدتها الفزك من بعده، فحصل منه الضرر الشامل، وهذا من جملة مساوئ التى فعلها بمصر»!

وفي أحداث ربيع الأول سنة ٩٢٤هـ، يقول المؤرخ ابن إياس:

«... وفي يوم الثلاثاء حادى عشر ربيع الأول، كان ليلة للمولد النبوى، ففعل له ملك الأمراء (خاير بك) مولداً لم يشعر به أحد من الناس، فقبل حضر عنده عشر جوق من القراء والوعاظ وبعض فقهاء، فرسم لكل جوقة من هؤلاء بأقرفين فضجوا من ذلك... فرسم لكل جوقة بأربعة أشرفية لا غير، وقيل إن ملك الأمراء أخلع على الوعاظ في ذلك اليوم كواكب يصور لم استردهم منهم بعد ذلك وأعطاهم مبلغاً يسيراً، ثم بعد المصير، مد سماًطاً إلى المتقدم الذى بالحوش، ليس بكبير أمر، تخاطفته

العثمانية على لمح البصر، وبات أغلب الفقهاء بلا عشاء»..

وأيضاً الحسام من المنجلي!.. بالنسبة لما كان يعمل في مولد السلاطين العاضية من الأسمعة الحافلة والشق الحرير التى كانت تدخل على جوق القراء والوعاظ، ولا سيما ما كان يعمل في موائد السلطان القصورى، فكان يصرف على سماًط المولد فوق عشرة آلاف دينار، وكان يحضر عنده في تلك الخيمة العظيمة، التى لم (بقى) يسمح للزمان بمثلها أبداً، القضاة الأربعة، ومن الأمراء المتقدمين أربعة وعشرون أصراً مقدم ألف، غير بقية الأمراء والعسكر وهم بالشاش والتعشاش فأين ذلك النظام العظيم... كيف ذهبت أوقاته؟ فما أسوأ على تلك الأيام، كأنها كانت منامات!!

ويرحل بنا المؤرخ العظمى «عبد الرحمن الجبرتى» إلى زمن الحملة الفرنسية، يوم تقلد الشيخ خليل البكرى نقابة الأشراف، في يوم الجمعة الخامس من ربيع الأول لسنة ١٢١٣هـ، وفيه «سأل صارى عسكر من المولد النبوى ولماذا لم يصلوه كعادتهم، فاعتذر الشيخ البكرى بتعطيل الأمور وتوقف الأحوال فلم يقبل وقال لابد من ذلك. وأعطى له ثلاثمائة ريال فرنسية معاونة، وأمر بتطويق تعاليق وأحبال وقناديل واجتمع الفرنسيات يوم المولد ولعبوا موبائدهم وضربوا بطولهم وبادبهم، وأرسل الطبلانة الكبيرة إلى بيت الشيخ البكرى. واستمرروا بضربونها بطول النهار والليل بالبركة تحت داره، وهى عبارة عن طبلات كبار مثل طبلات الدوبة التركية وعدة آلات ومزامير مختلفة الأصوات مطربة، وعملوا في الليل حرقاة مختلفة وصواريخ تصعد في الهواء.

ووقع الأمر أن حرص تائبون على إظهار احترامهم لمعتقد المصريين



حيث تنصب خيام ومرادقات للدراويش الذين يجتمعون كل ليلة للاحتفال وإقامة حلقات الذكر .. ، يجمع الناس في النهار للاستماع إلى الشعراء والرواة، ومشاهدة المشردين والمهرجين، وقد أجبرت الفوازي على التخلي عن الرقص.. وتري في بعض الشوارع المجاورة المراجيح، وباعة الساكولات والعطوى، وتكثف المقاهي بالرواد...

وكانت الليلة العادية عشرة من الشهر للقرى، وكان القمر يبع نوراً في السماء، فيضئ على الاحتفالات روعة وبهجة... مررت بشارع البكري، لأحضر جانباً من حلقات الذكر. كانت الشوارع التي مررت بها مكتظة بالجموع الغفيرة، ولم أصادف إلا القليل من النساء... وعلقت في المكان - بسوق البكري - الذي شهد تهماً ضحكاً من الناس (ثريا) رائحة كبيرة تضم نحو ثلثمائة قذيل..

وبعض إدارية ليل مفرقاً في وصف أدق تفاصيل حلقات الذكر والإنشاد، وكوليك الدراويش، معرباً عن دهشة من حشاد الأقباط لمشاهدة تلك الحلقات التي استمرت حتى أذان الفجر.. وفي اليوم التالي، شاهد عرض «الدوسة» المميز الذي يختص به دراويش السعدية، فقال:

«وجهت في اليوم السابق لليلة المولد إلى الأزيكية قبيل الظهر، فلم أشاهد غير

تشير في عهدها «أغسطس ١٨٠٠، إلى مناسبة المولد النبوي، ونقول، «مهما تكن آراؤنا الدينية، فالواجب يقتضي بأن تعتبر محمداً رجلاً يسمو كثيراً فوق بقية الرجال الذين عاشوا عصره، ويمتاز عنهم، وهو بفضل عبقريته ومعارفه وشجاعته أهل لإصابت الأجيال التالية.. كما عرضت الجريدة جانباً من نشأة الرسول، وموجزاً لأصول العقيدة الإسلامية.

لقد أدرك الفرنسيون ما للعقيدة من أثر في التنظيم الاجتماعي في المجتمع المصري، فأكثروا من استخدام الآيات القرآنية، وحرضوا على إحياء الشعائر والاحتفالات الدينية والأعياد القومية، بل إنهم شعروا بعقيدة الشعب في الكرامات، فشاركوا في الاحتفال بمولد بعض الأولياء!

ثم جاء المستشرق البريطاني الشهير «إيرارد لين - E.W.lane، الذي أبدع في دراسة ووصف تفاصيل الحياة اليومية المصرية، في كتابه «شمال وعادات المصريين الحديثين».. على نحو لم يبلغه أحد من المستشرقين، حتى إنه أتقن لغة الحديث باللهجة المصرية.. وقد وصف لنا الاحتفالات بمولد النبي عام ١٨٣٤، فيقول:

«... تجري احتفالات المولد في الحي العلوي للقرى من للساحة الرحبة المعروفة ببركة الأزيكية، التي تتحول في موسم الفوضانات إلى بحيرة كبيرة..

وشمالهم وتقاليدهم كان جزءاً من «التوظيف السياسي، للحضر الديني من أجل استمالة المصريين، فمقب هذا الاحتفال بيومين، كتب يونانيرت إلى الجنرال مارمو يطلب منه زيارة الشيخ البكري بمناسبة الاحتفال بالمولد النبوي، وأشار إلى أنه يجتمع برؤساء الدين في القاهرة، كما أرسل إلى الجنرال كليبر بالأسكندرية نسخة من «Egypte العدد الأول، الذي يحوي مقالاً عن الاحتفال بالمولد، ليقيم بترجمته وطبعه..

وفي يوم الثلاثاء العاشر من ربيع الأول سنة ١٢١٤هـ، يقول الجبرتي عن احتفال ذلك اليوم:

«عمل المولد النبوي بالأزيكية، ودعا الشيخ خليل البكري - ساري عمير الكبير - مع جماعة من أهوانهم ونشروا عده، وضرروا ببركة الأزيكية مدافع وعلوا حراقة وسرايخ وزادوا في ذلك اليوم بالزينة وفتح الأسواق والتكاكين لئلا وإسراج للتقذيل وأسطعاً مهران..

ثم طلب يونانيرت من الحكام الفرنسيين للتدويرات، توزيع منشورات باللغة العربية على الأهالي، لإخبارهم بالاحتفال العظيم الذي أقيم بالقاهرة وقد استمع القائد العام لقصة المولد، ثم أقبل على الصلاة وحف به كبار المشايخ!

ولم يذكر الجبرتي شيئاً عن احتفال سنة ١٢١٥، إلا أن جريدة «الكرونييه»

بعض الدراويش والشعراء والمهرجين، وقد استقطب كل منهم حلقة من المتفرجين، ثم بدأت جموع الناس تتزايد في انتظار استعراض الدوسة، الذي يقام كل عام في مثل هذا اليوم... قصد شيخ الدراويش السعدية - السيد محمد المفلح - مسجد الحسين وبعد أن أدى صلاة الجمعة، توجه في مركبه إلى دار الشيخ البكري، الذي يرأس جميع طوائف الصوفية في مصر، وتقع هذه الدار بالجهة الجنوبية لبركة الأزكية، وفي طريقه انضمت إلى مركبه، مجموعات من الدراويش السعدية، وفدوا من أناس مختلفة بالعاصمة وشيخ السعدية كهل، أشبه للعبة، وسمي المحيا، جميل الهيئة، أبيض الوجه، وكان يلبس في هذا اليوم، بدشاً وقاوروشاً أبيصين، وعمامة من المرسلين الزيتي اللون، لكن، تجر مقدمها محرفة قطعة من المرسلين الأبيض، وكان يركب جواداً متوسط الارتفاع والوزن - وإلى أُنكر ذلك، لسبب تقيده القساري الآن - ودخل الشيخ بركسة الأزكية، يتقدمه مركب عظيم من الدراويش وأتباعه وفي طريقه من هذا الميدان، وقف المركب على مسافة قصيرة من منزل الشيخ البكري، حيث انبطح عند كبير من الدراويش وغيرهم - لم أستطع أن أحصيهم عدداً - انبطحوا جنباً إلى جنب، متلاحقين بقدر الإمكان، وأرجلهم ممدودة وأذرعهم تجت جباههم، وكانوا يهيمون على الدوام باسم الله، ثم جرى إلنا عشر درويشاً، حفاة أغلبيهم، على ظهور رفقاتهم، وكان بعضهم يضرب الباز ويسبحون الله.. ثم دنا الشيخ، فتردد حصانه - فلتاق مسدودة - قبل أن يما ظهر أول المنيطحين، ولكنه خطا أخيراً بالدفع والحث من الخلف، ثم مشى دون خوف ظاهر، بخطوة عالية، على ظهورهم جميعاً يقرده شخصان، وكان أحدهما يما

الدراويش المنيطحين فوق أرجلهم أحياناً والآخر فوق رؤوسهم، وهتف المشاهدون في الحال بصوت ممدود: الله!

ولم يظهر على أحد ممن داسهم الحصان أنه أصيب بسوء، بل وثب كل منهم وقفاً، بعدما مر الحصان عليه وتبع الشيخ، ويقال إن هؤلاء والشيخ أيضاً يستعملون كلمات (أي يرددون) اسماً أو أدهية) في اليوم السابق، حتى يمكنهم احتمال خطى الحصان دون ضرر، وإن مصفاً لم يهيا كالسابقين، اجتمعوا على الانبطاح ليرم الحصان عليهم، فلقوا حقتهم، أو أمسبوا بضرر بالغ، في أكثر من مناسبة!

ويعد هذا العمل: كرامة، أحدثتها قوة غير طبيعية، ملحت لكل شيخ من شيوخ السعدية المتتابعين... ويقولون أيضاً إن الحيوان درب لهذا الغرض، ولكن إذا كان الأمر كذلك، اعتبر هذا من الوقائع المشيرة للدهشة، إذ إن دوس الحصان الآتمين هو عمل يفر منه الحيوان بشدة، كما هو معروف، وقد رفض شيخ السعدية الحالي عمل الدوسة، عدة سنوات، وبعد توسل شديد، قبل أن يفرض للقيام بها إلى شيخ آخر، نجح في أدائها بالرغم من أنه كان منزعجاً!..

وقد توفي هذا الشيخ الصغير، عقب ذلك، فاستجاب شيخ السعدية إلى التماس دراويشه، وأصبح منذ ذلك الوقت، يقوم بعمل الدوسة بنفسه دائماً..

وبعد أن قام الشيخ بهذا العمل الفذ، دون حدوث مايمكر صفو ذلك اليوم، ركب إلى صديقه الشيخ البكري، ودخل إلى قصره بصحبة بعض الدراويش!!

وتجدر الإشارة إلى أن الاحتفال بعمل الدوسة، قد أبطل في عهد الخديو توفيق.. كما أشار أحمد شوقي باشا، في مذكراته، الذي حدثنا عن حفلة «الأشاور» و«عالية الدوسة».. فقال:

«يجتمع في ذلك اليوم، أرباب الطرق الصوفية، بميدان باب الخلق، ويسير المركب بأهم شوارع المدينة، وكانت تضم جماعة من المشعوذين، منهم من يأكل الزجاج والشعابير، ومنهم من يضرب شدة بديوس ذي رأس غليظ، في عصف وقوة، بل كان بعضهم يضع هذا السيف على بطنه ثم ينام فوقه حتى يعلو عليه شيوخهم، ثم يبل بريقه موضع السيف أو موضع الدبوس لوشفى، وعندما يصل مركب الأشاير إلى ساحة المولد النبوي أمام صيوان البكري، يقرأ رجال كل طريقة الفاتحة، وأمامهم شيخهم بحضور ولى الأمر والمدعويين، وبعد ذلك ينبطح الكتكرون على وجوههم في صف كبير، ثم يمر فوقهم شيخ السادة السعدية بحصانه، يقرده اثنان من أتباعه، وهم يعتقدون أن سبلاتهم من جراء ذلك خير كثير، وكان الناس يروحون عليهم بمراوح يدوية، أو بملابسهم أثناء انبطاحهم على الأرض في المرح الشديد، وقد أبطل الخديو توفيق باشا هذه الحفلات الخييلة المزعجة، التي كانت خاصة بطريقة السادة السعدية، المنتسبين إلى سعد الدين الجبالي».

وبعد عهد الأسرة العلوية، أصبح عبء تنظيم احتفالات مولد النبي مسئولية نقيب الأشراف، الذي يتلقى دعماً من الخزينة العامة للمساهمة في النفقات، كذلك كانت محافظة القاهرة وإداراتها تخصص أطناناً هائلة من الأرز واللحم والزبد والشاي والغش، أيضاً إدارة المستلكات الخديوية (للخافعة الخديوية) كانت ترسل أطناناً من السكر، وأدوات الصباغ..

وأصبح بيت السادة البكرية، وساحته الشهيرة بالأزكية، يشرف برعاية الاحتفال الرسمي للمولد، رغداً وبدلاً لاحتفالات الحرش السلطاني بالقنطرة، وعلم يقول على باشا مبارك في



خطه: «وللسادة البكرية في ظل الدولة الصمدية العلوية من البداية ما يتحدث بزاك شرفه الركباني، ويفتخر به هذا الزمان على غيره من الأزمان، لاسيما في عهد الحضرة الفخومية الفخدية وحصر الطلبة المهيبة اللوفيقية، فإنه وصل فيها الاحتفال بأمر المولد النبوي الشريف إلى حده الأعلى.... وذلك أنه في العشرة الأخيرة من شهر صفر الغدير من كل عام، تصحب بمنزلهم مائدة فاخرة، يدعى إليها كافة مشايخ الطرق، والأضرحة، والذكابا، والرجوه والأعيان والذوات، فتمدخل أرباب الطرق بالطلوب واليهيارق، راحي أمسواهم بالذكر والصلاة على رسول الله، ثم يحين لكل واحد من السادة الصوفية ما يخصه من لياي المولد الشريف ويصنف قائلا:

«وفي الحادي عشر من الشهر المذكور - الذي هو ختام المولد الشريف - فذلن خيمة السيد الهكري بشريف الجانب الفخدي، ويهدي السيد بفرجه سمور من الحكومة السنية... وفي ليلة الثاني عشر منه، يقرأ المولد الشريف للنبوي في خيمة السيد باعتقال فائق يحضره الجباب الفخدي وللنظار والطعام والأعيان والذوات والوجوه،

وكان مما يزيد مشهد الساحة رونقا وبهاء، ماقامت به الفاعسة السنية من نشيد لسرايق صمخ يتحلى بأبهى زينة

أطلق عليه: خيمة الحضرة الفخومية الفخدية... بجانب خيمة السيد الهكري التي عينتها له الحكومة.

ويشيد على باشا مبارك بلواي خيمة السادة البكرية، فيقول: «... لوالها جميع تلك المدة، تكمن زاهية بالخلابة والدلال والأنكار، باهية من أضواء الشموع بسواطع الأنوار، زاهرة لياستها بالخيرات وأنواع المبرات في إطعام الطعام وبذل الإكرام لمسموم الزائرين وجميع الوافدين من أي جنس كان، وكذا تكون خيام الطرق أولامر لياي المولد الشريف، ولهم على السيد عادات يؤدونها إليهم سديا للاستعانة على ذلك،

في منتصف شهر صفر، تتعدد مدة الاحتفال بالمولد، في اجتماع بمنزل قاضي القاهرة، بحضور مشايخ الطرق، يصحب ذلك طلب نقوب الأشراف من محافظ العاصمة أن يرسل له «فرمان» المولد النبوي، الذي يحظى الإذن بالاحتفال في المدة المقررة. وكان نقوب الأشراف يتولى إيفاد نوابه في جميع المنديات، وتعليماته بإعلان ذلك بين الناس.

وفي ٢٥ صفر، كانت الطرق الصوفية تجتمع بالقرب من «باب الخلق» حامين برونهم وزيانهم، مغرجهين في مركب إلى قصر الشيخ الهكري - نقوب الأشراف - بالأنكبة، حيث يحتظرون

مشايخ الطرق والذكابا وسدنة الأضرحة، وبعض الأمراء والأعيان، الذين حضروا «الوامة» فاخترة، تلبية لدعوة الشيخ الهكري، ثم يتلى فرمان المولد، ويحدد لكل طريقة يوم لإقامة الذكر بقصر الهكري، أو للضرورة في سوكب أمام القصر.

وفي اليوم التالي، يجتمع قراء القرآن بقصر الهكري، ويتلى أيضا «حزب الهكري» وقصة «المولد النبوي»... وفي مساء، يدعى الأمراء والطعام والزوار ويحار رجال الدولة، لحضور استقبال مشايخ الطرق، والاستماع إلى إنشاد قصة المولد، وفي هذا الجفل، كان نقوب الأشراف يصح رؤساء الطرق: عبادة للفرج، من الصوف الفاخر، هذا مشايخ «الرفاعية» و«السنية» فيسلمون عبادات خاصة من العرج!

وخلال تلك المراسم، يستمر توافد صوكتب الطرق، وحلقات الذكر، داخل وخارج قصر الهكري، كما كانت تصحب الصرافيات والخدام لهذا الغرض، في ساحة الأنكبة.

ومن الاحتفال بالمولد النبوي في ذلك السن، يقول أحمد شوقي باشا:

«بعد المولد في ٢٥ صفر، بأن يجتمع رجال الطرق الصوفية بميدان باب الخلق، بكل طريقة معها أعلامها، وعدد تكاملها

تسير في مركب، ينشد رجالها ترانيم، كل طريقة بنفمتها، مع دق الطوف وقرع البازة إلى أن يصلوا مركز مشيخة الطرق الصوفية، حيث يستقبلهم السيد الهكري، فتقرأ الفاتحة والصلوات والتسليمات، ثم يجتمع مشايخ الطرق لديه فيمن افتتاح المولد النبوي الشريف، ثم يصرفون. وفي عصر يوم ٢٨ صفر، يجتمع القراء لقراءة آي الذكر الحكيم، وفي مسائه يدعى الأمراء والطعام وكبار الميرغطين والأعيان لسماع قصة المولد الشريف، ثم يأتي أرباب الطرق المختلفة، جماعات جماعات، كل أهل طريقة بدورهم، وأمامهم حاملو الفوانيس الخاصة بهم - وهي فوانيس كبيرة مغطاة بقماش أبيض رفيع بدل الزجاج - فيستقبلها السيد الهكري، وبعد قراءة الفاتحة والصلوات والتسليمات، يقيم مجلس الذكر، وينشدهم الشيخ الششتوري، ويستمر إحياء الليالي في سرائ السادة البكرية لغاية يوم ٤ ربيع الأول.

« الليلة الختامية :

في ليلة ١٢ من ربيع الأول؛ ختام ليلي المولد أو «ليلة الكبيرة»، كان الخديو يتحضر الاحتفال في سرائ نقيب الأشراف، في حضور حاشيته وأعضاء الحكومة والأمراء وأعيان الدولة، وفي مذكراته عن هذا «العمل الرسمي» يقول «أحمد شفيق باشا».

«... وفي المساء، بعد الموائد في سرائ الهكري للمدعوين، وبعد صلاة العشاء، يشرف المصيران - الجناب للخديو - لسماع قصة المولد النبوي الشريف، وفي ختام قراءة القصة، يوزع الحلوى وشراب اللبمون على الحاضرين، ويتصرف بعد ذلك سموه إلى سرائقة، حيث يبدأ بالألعاب النارية..

ويزدحم الناس في هذه الليلة لإزحاما لا مثيل له لمشاهدة هذه الأضكار، وسماع

أنشودهما، وروية اللبازك... ويتنزه الشباب فرصة الزحام، فيكثر الغزل بين الفتيات وللفتيان، وتشتى رسائل - اللب والغسقى - ونحوها بين العريبات التي تحمّل الجنين، مما يجعل من الليلة مهرجانا: حظ الفتنة فيه أكبر من حظ الدين، إن كان للدين حظ في أمثال هذه الحفلات!!

في عهد الملك فؤاد، انتقلت ساحة الاحتفال بالمولد النبوي إلى العباسية، حيث تولت وزارة الأوقاف، وبعض الهيئات الحكومية، إقامة سرادقات خاصة، طوال فترة الاحتفالات، يرتادها الزائرون من كل صوب، يستمعون بأطياب الطعام والمشروبات، وسماع أشهر المقرئين والخطباء والمثقفين.

أما في عهد الملك فاروق، وبالتحديد عام ١٩٤٥، فكان الاحتفال بالمولد النبوي في صحراء قايتهاى، أو ما يطلق عليها «ترب الغفير» ويصف شاهد عيان هو «حسن السندي» وقائع الاحتفال، فيقول:

«... قبيل الظهر بساعة، بهذا هذا الجمع العاشر في الانتظار، إذ تعالت هتافات الجماهير المحتشدة على فوارق الطرق المؤدية إلى ساحة المولد، بحياة صاحب الجلالة الملك فاروق الأول، وحياة مصر العالدة، فكان ذلك إيذانا بوصول المركب الملكي الفخم، وقد أقبل جلالة بوجهه المشرق على هذه الجموع، مشيراً بيده الكريمة إشارة التحية والسلام... وبعد أن صعدت الموسيقى بالسلام الملكي، وقف فاروق وحاشيته يستعرض بعض فرق الجيش...»

ثم بارح جلالتهم السرائق الملكي، قاصداً تشريف سرائق السادة البكرية، وما إن أن أشرف عليه حتى نهض حضرة صاحب السماحة السيد أحمد الهكري شيخ مشايخ الطرق الصوفية، وحوله جمع من كبار المشايخ لاستقبال

جلالته بما يليق بمقامه الكريم، وإما شرف جلالتهم - حفظه الله - صدر المجلس الخاص، قام حضرة صاحب الفتنة السيد محمد الهبلاوى نقيب الأشراف وأخذ في إلقاء قصة المولد الشريف،

التصوف:

إن الرغبة في التقرب إلى الله - تبارك وتعالى - وهي محصلة اجتهاد وإخلاص المريد نفسه، وهي القوة المحركة للصوفية أو الدراويش، الذين يعتبرون «المظهر الباطني» للإسلام، بالرغم من أنه لا رهبانية في الإسلام أو قديسين أو إتجاه لفكر باطني!

فإن حب «الله - المطلق» هو أمر توارثته الأديان، والشرق - على وجه الخصوص - كانت له ذخيرة التاريخ مع مدارس الزهد والتفكير والروحانية قبل فجر الإسلام.

ويمكن أن نلخص تأثيرات معينة من تعاليم المسيحية والبوذية، وفكر فلسفي هندي كالبراهمية في الحركة الباطنية في التاريخ الإسلامي، وعلى الرغم من الرؤية السائدة بأن الصوفية - في المبدأ - حركة أصيلة وهامة تطورت داخل الفكر الإسلامي، وحتى عهد قريب، كان غالبية المسلمين يحدسون تحت ألوية الطرق الصوفية، أما الآن فإن الصوفية قد تدهورت وأخشتت تماماً من بعض النوايا.

أما في مصر، فإن شعبها مازال يحلم ملايين المناصرين للصوفية، ويعلمون عن أنفسهم بانتظام وفي جماعات ضخمة في مواسم موالد الأولياء

وفي مسيرة الفكر الإسلامي، كانت هناك اتجاهات لإيجاد صلة ما بين التصوف والإسلام، على أساس ماورد في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف، من



نصوس تدعو إلى البر والإحسان والتقوى والورع. والتحذير من الانغماس في متاع الدنيا..

وهناك اتجاهات لا ترى أدنى صلة تربط التصوف بالإسلام، باعتبار أن الإسلام منهج إلهي متكامل للحياة، أما التصوف فهو إفراز بشري أحاطت به مؤثرات مادية.

ويذهب بعض العلماء إلى أن الباطنية هي «فعل أكثر منها نظرية».. ومهما كان لدينا من نظريات أو «شروح نظرية»، فإن ذلك لا يؤدي بالضرورة إلى «خبرة باطنية».. فالذي يخذ من الرسول قوة: هو من يتبع أفعاله ويلتزم تعاليمه وليس ذلك الذي يملأ الأوراق بالبحر، كما قال الشاعر الفارسي «جامي».. الذي يضيق: «إن القراءة عن الخمر لا تقضي إلى السكر»!

وكان كثير من الصوفية يحظون بمعرفة عميقة عن الشريعة الإسلامية، مثلما كان سائداً حتى نهايات القرن التاسع عشر، حيث كان كثير من العلماء وشيوخ الأزهر ينسبون إلى طرق صوفية.

وبالنسبة للصوفية، يأتي الحب قبل الشريعة، وتقدم الروح على الكلمة، فالنصوص والواجبات الدينية تعرف بـ «علم الظاهر» والتفسيرات والسعاني الخفية تعرف بـ «علم الباطن».. والحقيقة، هي

هدف العلوم التي اصطاح عليها بلفظة «المعرفة» التي يتحصل عليها بالتأمل والتدبر والنورانية.. وروح المعرفة، والتوحد، كعملان معددة للتواصل تكون غير قادرة على أن يرمز لها بشكل واف وملام، ومن الخطأ الاعتقاد أنها أشياء يمكن نيلها أو الاستحواذ عليها، فهناك غموض وأسرار تفوق الوصف، إذ يقول «العلاج» في كتابه: بستان المعرفة «الحق حق، والخلق خلق، وليس هناك ما يخشى منه»!

ورغمًا عن ذلك، فقد أخرجت نظريات عديدة لطم الباطن، وضعها الرواد القدامى، لكن ما يحدث بالفعل، في عصرنا الحالي، أن كثير من شيوخ السجادة، المفترض أنهم القائلون على تطبيق هذا العلم، لا يأخذون إلا بأقل القليل من هذه النظريات!

والمذهب الباطني - في مستواه الشعبي - هو الأقرب إلى المفاهيم الدينية في مصر الفرعونية، فيشير «بلوكس» في كتابه «المهرجانات الدينية» إلى هذا المعنى، فيقول:

«... خلقاً للفكر اللاهوتي التأملي، الذي استبدلته وطورته الديانات الكبرى التوحيدية، فإن الديانة المصرية كانت أسراً من أسرار الحكمة، التي مكنت الإنسان من أن يفهم منهج للنظام الإلهي في الحياة، كي يتصمج معها من أجل

تنمية خلاص الفرد والمجتمع، فلم يكن الكهنة يفكرون بشكل منطقي، بل كانوا سحرة الدين والاعتقادات التي بلغت حدًا هائلًا من التعمد، ولم يتم صياغتها بشكل أكثر ترابطاً ومطابقة إلا في عصر متأخر بواسطة الإغريق..»

وكانت المهرجانات هي ذروة الطقوس الدينية، فلم يعلن - الضمير الديني المصري القديم - عن نفسه، بتراكم ذروة كبيرة من الأفكار، مثلما حدث في بلاد النهرين، بل أعلن عن نفسه عن طريق استمالة الفعل العقائدي الذي نما من مفهوم ديني قوي، فالأساطير نفسها لم تكن لها جوهر قوي، ولكنها استلهمت من الشعائر والمعتقدات، وخلافاً لفكر الأديان السماوية، لم ير المصريون القدماء - هوة - بين الإله والإنسان، بل اعتبروها مدمجين، رغم وضوح الفارق، خاصة بعد الموت، إذ تبرز علاقة معينة لتحتج عن اعتقاد راسخ بأن الميت يحصل على شيء من القوة: التي مكنت الآلهة من أن تنلصص على الموت، وهو ما يشكل مطلباً أساسياً في عقيدة الموتى، لذا يمكننا القول أو الادعاء - البعيد عن البساطة - بأن علم الباطن الشعبي المعاصر، والاعتقاد في الأرواح والقدوسين - هما - استمرار مباشر لعقائد مصر القديمة في العصر الديونيسي أو العصر الحجري الحديث.

وقد زاول أئمة الصوفية نشاطهم على هامش مجتمعاتهم، دون اهتمام بالناش والأحداث، وتركز جل اهتمامهم فقط على التفكير في الله، وظل الزهد والتكشيف عنصرًا أساسيًا من عناصر التصوف، بالنظر إلى أن الدنيا ماضي إلا محطة مؤقتة على الطريق، فكان «الحسن البصري» الذي توفي عام ٢٧٢م مثالا على ذلك النوع من التصوف، ولنتأمل أحد أقواله الشهيرة:

«كن مع الدنيا كأنك بها مطلقاً، وكن مع الآخرة، كأنك لن تدعها أبداً... وقد تمثلت فكرة «الطور» والشق الإلهي، من خلال «رابعة العدوية» التي كانت تعلم مريدوها «حب الله» من أجل ذاته فقط، لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته.

وقد شعر «أبو يزيد البسطامي».. توفي عام ٨٧٤م، أنه شديد القرب من الله - لدرجة النشوة والجدل، فكان يهتف بقوة قائلا: «سبحاني! ناعماً مثلاً صرخ الحجاج قائلا: «أنا الحق».. ومن ثم نفذ فيه حكم الإعدام بتهمته الهرطقة والزندقة!

وأسمهم «الترمذني» بفكرة: «مراتب الأولياء» التي يترأسها «القطب» أو «الفسوف».. ثم زاد عدد الأقطاب في مراحل متأخرة، وكان «الجنيد» يقارن بأغلب متصوفة عصره (القرن العاشر للميلادي) كمفكر مدزن، وينسب إليه معظم منظومة الطقوس الأولية لطرق الصوفية الحالية، مؤكداً على «التطهر الدائم» والمجاهدة العقلية.. ويقول:

«إننا لا نأخذ الصوفية من الحديث والكلام.. بل من معاناة الجوع والتخلى عن الدنيا، والانقطاع عن الأشياء التي اعتدنا عليها وأحببناها.. كما أكد على حالة «الصحو» في مقابل حالة «السك» التي مارسها أبو يزيد البسطامي.

أما الشيخ الأكبر «ابن عربي».. توفي عام ١٢٤٠م، والذي دون كل

المأثورات النظرية لحلم التصوف في مجلدات ضخمة، فيرجع إليه الفصل في ابتكار فكرة «وحدة الوجود».. والتي يذهب فيها حداً من الشطط، زاعماً أن كل شيء هو الله، معتقداً أن «جوهر الإله» عبارة عن: محيط أخضر لا يحد شيء، تنبثق منه أشكال «سرعان ما تتلاشي كالصبح».. ثم تسقط وتختفي في أعماق سحيقة، ولب منظومة ابن عربي، هو تجويز وتوقيف للنبي - صلى الله عليه وسلم - بوصفه إنساناً كاملاً، والوسيط الذي عرف من خلاله الإله، معطفاً عن صفاته، وقد استلهم ابن عربي عناصر هذه الأفكار من مذهب «التفكير الأفلاطوني الحديث» وهو مذهب متطور عن الأفلاطونية، يتصور أصحابه: «العالم فيضاً من الذات الإلهية، يستطيع الإنسان أن يشهد معها من خلال الانجذاب الصوفي»!

كان كل ذلك معداً لكي ترثه الطرق الصوفية، عند بداية نشأتها في القرن الثاني عشر الميلادي، تلك النشأة التي مازال يحيطها الغموض..! في وقت كانت جماعات الصوفية في «الرباطات» وال«خانقوات» تحتوى أفراداً كل يسلك طريقه بذاته، وقد تحول تطور الطرق - بصفة عامة - حول شخصية رجل واحد.. يبت تلاميذه وأتباعه تعاليمه وأسلوبه، هذه التعاليم والتوجيهات تظل مرتبطة باسمه عقب وفاته، يلتقي شيوخ اعتبروا أنفسهم ورثته من الناحية الروحية، وأصبحت التجربة للصوفية حبيسة هذا الإطار، ولكن يمكننا القول بأنه في ظل المتغيرات في النظم السياسية والاجتماعية الحديثة.. إن العصر الذهبي للصوفية قد انتهى - على الأقل من الناحية الفكرية...!

والطرق الصوفية الرئيسية التي نشأت بمصر، ولا تزال نشطة بها، مثل: الأحمديّة، «الإبراهيمية» الشاذلية.. أو التي نشأت بالعراق مثل: الرافعية والقادرية،

نجد أن مؤسسى هذه الطرق قد ارتحلوا أسلاً من بلاد المغرب والأندلس - بصفة خاصة - أما الطريقة «الخنزورية» التي حظيت بانتشار هائل، واختلت في كثير من الجوانب عن الطرق الأخرى، فقد نشأت في تركيا، شأنها شأن «المولوية» والتي هي والبكاشية، قد انتهتا بالفعل في مصر.

وعلى المستوى الشعبي، فإن الطريقة الأكبر عدداً ونشاطاً هي «الطريقة الرفاعية» وقد عاش مؤسسها «أحمد الرفاعي» فيما بين عامي ١١٠٦م و١١٨٢م، في الأماور المتاخمة لمدينة البصرة، جنوب العراق، التي لم يغادرها إلا مرة واحدة عندما قصد إلى الحج، ووجدت الطريقة سبيلها إلى مصر، من خلال بعض أفراد أسرته، وبعض أنصارها، ولم يكن الرفاعي مفكراً، وإنما اعتمدت شهرته على شخصيته الفذة،

فاستطاع أن يجمع إليه عدداً من الأتباع، إبان عزله في قرية «أم عبيدة» وتكتسب سلالته إلى النبي، من خلال والده، حيث تضرب شجرة العائلة بجذورها حتى الحسن والحسين سبطي رسول الله، ولعل هذا سبب تلقينه بـ «أبي الطمين».. وقد اشتهرت هذه الطريقة بسبب قيام بعض من أفرادها المتميزين بأعمال غريبة. تثير الدهشة، مثل السير على الفحم المشعل، وإدخال قطع من الحديد في أجزاء مختلفة من الجسم، بالإضافة - طبقاً لما يزعمون - أن لهم قوة تأثير خاصة على اللعابين والعقارب..! وإذا يطلق في مصر على حوارة اللعابين: الرفاعية!

وطبقاً لما يتصف به قادة الصوفية، من العذر والحفظ، ومحاولة التمسك بالمبادئ الأصلية.. يؤكد شيوخ السجادة الرفاعية على أن هذا هراء لا طائل منه، فقد «كانت هناك معجزات لسيد أحمد الرفاعي» الذي نامتبه السلطات العداء، فوضعت إلى جواره ثعباناً ضخماً بينما



المعنى فيقول: «لقد لاحظنا بعد استقرار طويل لأقوال ومذاهب الصوفية في مصر، من القرن الثالث إلى السابع الهجري، سواء منهم من كان مصرياً أم وافداً إلى مصر، أنهم كانوا معتدلين في تصوفهم، فلم يكن واحد منهم قائلًا بوحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد، كما كان تصوفهم بمنأى عن العناصر والأفكار البعيدة عن روح الإسلام..»

ويضيف: «إن صوفية الطرق من المصريين، يجمعهم طابع خاص هو العناية بالجانب العملي الخلقى من التصوف، أكثر من العناية بالفوض في المسائل النظرية الصوفية،

بينما يؤكد د. توفيق الطويل: على أن أفة التصوف هي السلبية والعزلة، وأنه مع نهاية القرن التاسع الهجري، انساق التصوف تحت تأثير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلى التدهور والاضمحلال، ودخله العوام، واحتلته الرصولون والأعيان.. وأنه «أصبح مطية لأصحاب الأهرام من الضميين في الأرض، وأشد صور هذا الفساد، التلمذ على الجهال، بحجة أنهم علماء في الطريق، وبما يشير الأسى أن بعض متصوفة عصرنا يفخر بشيخه الأمي، ويهوى على يده تقبيلًا، ولأثرى كيف يستماغ ذلك في رحاب الإسلام، الذي يد طلب العلم فريضة والسعى إليه جهاد،

للتعلم، ودراسة الطريقتين الرفاعية والأحمدية، لكن لا يعرف الكثير عن تفاصيل حياته، سوى ما أورده الشعراوي، عن معرفته اللغات الفارسية والسريانية والعبرية واللغات للزنجية، ولغات الطير والحويون، وقد صنف لأتباعه مؤلفًا يتضمن تعاليمه، وتوجيهاته إلى مريديه، والأخصر هو اللون المميز لطريقته..

وقد شهدت مصر سنوات التكوين الأول للطريقة الشاذلية، وكان أبو الحسن الشاذلي، الذي منح الطريقة اسمه، ملتزمًا بالتقاليد الصوفية لأبي مدين التلمساني، الذي ولد بضواحي مدينة أشبيلية بالأندلس، وتوفي عام ١١٩٨م، ثم في مرحلة تالية، تلقى التلاميذ الرفاعية، وكان قد زار مقرها بالأهواز عام ١٢٢٠م، ثم استقر حينًا بالإسكندرية، وتوفي عام ١٢٥٨م. وهو في طريقه إلى مكة، بوادي حميثة.. وقد تبلورت تعاليمه على يد تلميذه «أبي العباس الرمسي».. ثم طورها «ابن عطاء الله السكندري» في مآثورات وتفسيرات لطيفة، عكست الأفكار الشاذلية، في كتابه للشهر «الحكم»..

وصفة عامة، فإن الحركة الصوفية في مصر، اتسمت بالاعتدال، وكانت بمنأى عن الغلو واعتناق الفلسفات الملحدة. ويشير د. التفتازاني إلى هذا

كان يصلي، فلم يسمه بسوء وما كان ينبغي له، فذاك كانت معجزة شخصية وخاصة، لم تنتقل إلى أتباعه وخلفائه،!

ويتسم الرفاعية بالانتماءهم في جماعات، تتمتع بقدر من الاستقلالية، تتبع لهم ظهور جلياً في الموالد، ومن السهل التعرف عليهم، فهم أتباع الطريقة الوحيدة التي اتخذت من اللون الأسود شعاراً لها!

أما «شيخ العرب» السيد أحمد الهذلي، فقد ولد بمدينة «فاس» بالمغرب عام ١١٩٩م، ورحل إلى الجزيرة العربية صغيراً، إلى أن أصبح ماهراً بالفروسيه، ثم رحل إلى أهواز البصرة، وتعلم على الرفاعي، إلى أن رحل إلى مصر عام ١٢٣٤م، استقر بمدينة «طنطا»، وهناك مارس تدريجاً مكثفاً على الزهد، وكانت له كرامات اجتذبت إليه أعداداً هائلة من المريدين والأتباع، أسس طريقته الخاصة به، وتوفي عام ١٢٧٨م.

وقد انقسمت «الأحمدية» إلى عفرات الطرق، إلا أنها احتفظت بسمات مشتركة. أبرزها اتخاذ الصائم والشارت ذات اللون الأحمر.

أما الشيخ «إبراهيم الدسوقي»، ١٢٤٦ - ١٢٨٨، فتميز بأنه الوحيد من بين مؤسسي الطرق الصوفية الكبرى بأنه مصري المولد، وقد بدأ حياته بحب

وأن الكلمات الأولى المنزكة من الكتاب الحق، كانت أمراً بالقراءة ودعوة للعلم،!

ما بين الفناء والجذب:

يرى المتصوفة أن الله حجاب ممتور بالحجب، ينبغي أن يزال واحداً بعد الآخر، وهو ما يستلزم طهارة القلب بكنج شهوات النفس... وهذا التطهر يوصف بأنه الطريق الذي يسلكه المريد بقيادة شيخه، بكل الطاعة والإخلاص، لا اجتياز هذا الطريق، فهو لن يستطيع أن يصل إلى بغيته خلال الفترة القصيرة لحياته الدنيا (فالذي يسافر بدون مرشد يحتاج مائتي عام لبلوغ رحلة يومين اثنين)!

ويحدد الشيخ مقدار الوقت المطلوب لتأهيل المريد لسلك الطريق، وعندما يكتمل تأهيل المريد، تتحدد له جلسة خاصة، ويقبض فيها الشيخ على يد مريده، بما يعرف بـ «القبضة»، وتكلى بعض من الآيات القرآنية، ويتمهد المريد باتباع تعاليم شيخه وتوجيهاته، وهو ما يسمى بـ «العهد، استناداً إلى الآية:

«إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم، فمن نكث فإنما ينكث على نفسه، ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسنؤتيه أجراً عظيماً،

وسلكه الطريق يتم من خلال عدة مراحل، هي ما يعرف بالمقامات، حتى يبلغ المريد مرحلة «الفناء في الله»، بالانتماس إليه والانتماج في كيئونه، وفناء الصفات البشرية، ويرتبط الفناء بالمقام التالي «البقاء» وهو ما يعرف بمرتبة «الإحسان»..

يقول الشيخ أحمد رضوان: «كنت في جلسة ذكر مع بعض الإخوان، عندما ذهبت روجي، ودل قلبي إلى ربي، فأبرز لي جماله، فخلعت نفسي أمامه، وهذا الحال يسمى «الحل»، ويعرفها العامة بـ «الشهود»، وهي حالة تهوب للصوفة في

حضرة الإله، فبينما يدون «ظواهر» مع الناس، لكنهم «باطن» مع ربه، وهذه «الهبة الإلهية» ليس للمريد أن يتألفها باجتهاده الشخصي فحسب!

بعد الانتقال إلى مرحلة «البقاء» التي يتمتع فيها بصفاته الولي وعلم الله، وهي ما يطلق عليها أيضاً المرحلة النورانية، يعود فيشارك الناس علاقاتهم الاجتماعية، وفي كل مظاهر الحياة اليومية، دون أن ينسى الله طرفه عين، فالقلب مطبق دائماً بالله، وكما يخبرنا الشيخ أحمد رضوان: «ممن أحد يأتي من عند الله، فهو يخبر الناس عن الله بالله، ويرى ويسمع بالله ويتكلم به، هو يقوم ويجلس بالله، ويقول أيضاً: «إن الله يجعل الناس يحبونه، حتى الميت للصالح يتجلى ليحضر جلسات الذكر الخاصة به وليسمع إلى كلماته»!

وحالة «الجذب» هي مرحلة علي طريق بلوغ مرتبة الولاية، وقد تستغرق سنوات طويلة. يطوف خلالها المجدوب ببعض البلاد، ويمكث كثيراً بالأضرحة، ويأتي من الأفعال ما قد يشكك في قواه العقلية... ونرى كثيراً من هؤلاء المجاذيب حول المشهد الحسيني ومسجد الطاهرة وفي الموالد بشكل عام..

وكان الشيخ أحمد رضوان، في أوائل سني حياته، يلقب بـ «زعيم مجاذيب للصعيد».. ويقول الشيخ: «الجذب هو حالة اختطاف إلهية، يمكن أن يحدث بها انقطاع حتى يعود المجدوب ثانية إلى حالته الطبيعية، وقد يكمل حالة الانجذاب دون أن يوقظ منها».

والمجاذيب هم أناس أخذهم الله من أنفسهم، فلا يلتصمون إلى ديننا - طبقاً لتعريف بعض شيوخ السجادة - ولا يعمدون أحداً إلا أنفسهم، فينبغي معاملتهم بالصف والحنن، ومن الحكمة

أن نجعل مسافة بيننا وبينهم، فإذا أتاك أحدهم، أعطه مايسأل، فإذا سألك ما لا فلا تمنحه، فبالنسبة للمجدوب الحقيقي يستوى المال والثراب، كما يستوى عنده ارتداء الملابس والتجوال عارياً لا يستره شيء، ولا تسأله الدعاء، فسوف يدعو عليك بالفقر والمرض، فإذا أعطاك شيئاً - ليعونه مثلاً فتأكد أن بها البلاء، فلا تلبس ملابسهم أو تؤاكلهم..!

وربما تنتهي مرحلة الجذب هذه، ويتنبه المجدوب، لكن عقله يظل لفترة غير مستقر، ومنهم من يثبت فيها إلى آخر حياته، أما الذين ينتقلون من هذه المرحلة، فيتأهلون للولاية، وخلال فترة الإعداد هذه، يشعرصون لاختبارات قاسية، قد تبدو غير مرضية في نظر عامة الناس!

وعلى المجدوب أن يحرم من قلبه كل شيء عدا الذات الإلهية، حتى الأهل والأولاد ولا مكان في قلبه سوى لله «فالله غيور، ولا يستطيع المرء أن يحب أكثر من واحد في الوقت ذاته»!

وروى الشيخ أحمد رضوان كيف أنه قضى نحو الثلاثين عاماً في بلاد ومحنة، حتى كره أهل قريته، ووجدوا فيه إنساناً بغيضاً، حتى نمنى له بعضهم الموت.. ولكن لم أغضب منهم، ولم أدع عليهم، بل دعوت لهم دائماً أن يراقق الله قلوبهم وأيديهم،!

وبالرغم من أن الإسلام يخض على الزواج، وكان لرسول الله أسوة حسنة في هذا الشأن.. إلا أنه منذ فجر الفكر الصوفي الإسلامي، تبدد الأسرة وكأنها أكبر عائق في الطريق إلى الله!

وقد شوهد «فضول» الذي توفي بمكة عام ٨٠٣هـ، يتحسم لأول مرة خلال ثلاثين عاماً: عندما توفي ولده..! فالمخلص الحقيقي «لا يمكنه أن يتذكر أمه إلا في موقف اللاهي عن حب الله»!



الهاتف السماوي:

يقول الإمام الغزالي: إن قلوبهم بها سبحات الجلال والهاء حبرى، وأرواحهم من تنسم روح للوصال سكرى، فكل غايهم أن يتحقق وجودهم فى الوصول إلى الله..

يعتبر الصوفية الغذاء والسماح: أهد المقامات على الطريق فى الوصول إلى الله، ويسمون هذا الطريق السفر أو الحج، ولأجل تحقيق الوصول، لابد من المجاهدة فى قطع عدة مقامات، كل مقام أشبه بمرحلة، وهى على التوالى مقامات: التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، الرضا.. والمقام الأخير يسمونه: راحة النفس أو السلام الروحى، والتوصل إليه يكون بالوجد والعبور، والغذاء والسماح، والحبور فى تعريفهم يعنى:

السماح.. بتفسير قوله تعالى: «فهم فى روضة يحبون» أى يسمعون..

ويُلفظ الصوفية مأربهم من السماح، فيقولون: إنهم يسمعون الهاتف السماوى.. فى آية قرآنية ترتل أو شعر ينشد أو فى أصداه موسيقى، فالله أوحى إلى كل مخلوقاته أن تصبح بلسان الحال.

والذكر الجماعى.. يُعد أبرز نشاطات الجماعات الصوفية، وهو رقص شعائرى يؤدى على أنغام لحن يؤديه «قوال» أو منشد، غالباً ما يصحبه قارعون للدفوف،

وعازفون على المزمار والناي.. من أجل جلاء القلب بالذكر وتهيجته لاستقبال الفيض الدورانى..

ويتخذ الذكر أشكالاً متعددة، وقد يؤدى بصورة فردية أو جماعية، بحركة أو بدونها، ويمثل جوهر للتصوف فى إفراغ العقل والقلب من كل شىء عدا الله، والتحكم فى النفس هو أحد سمات الذكر، فيؤثر عن المصطفى قوله: «العجادة هى مراقبة للنفس».

ويتضمن الشكل العام حلقة الذكر، ووقوف الرجال، وأحياناً بعض للنساء، فى صفوف منتظمة متقابلة، يتمايلون للإمام وإلى الخلف فى البدلية، ثم يتسارع الإيقاع، فيتمايلون يمنة ويساراً، بينما أقدامهم ملتصقة بالأرض، وفى القلب من الصوف، يقف الشيخ أو من يرب عنه، بقود الحلقة، مصففاً بوجيه مشيراً إلى تغيير الإيقاع فى الوقت المناسب، وأحياناً يغشى على بعض الذكورين فيتساقطون إلى الأرض.. ويمرح الإيقاع شيئاً فشيئاً، لمدة عشر أو خمس عشرة دقيقة، ثم يتباطأ، وقد يستمر الذكر عدة ساعات، ويتعاقب الشيوخ لقيادة الحلقة، ويظل المنشد على رأس الصوف، بينما للمريدين حرية الاستمرار أو ترك الحلقة وقفاً يشاهون.. وقد يبدأ الذكر بتلاوة «ورد» للطريقة أو «حزب» الشيخ، أو يختتم به..

وبالإضافة إلى المناسبات الاحتفالية كمولد النبى أو مولد الأواباء، فإن الذكر الجماعى أو ما يطلق عليه «الحضرة» يقام طبقاً للتقاليد كل طريقة، مرة أو مرتين فى الأسبوع، فى الساحة حيث يتحلقون حول منبرح الولى المؤسس، أو فى بيت أحد الدواب أو المريدين.. وتتخذ الحضرة أيضاً فى مساجد بعض أهل البيت وبعض الأرباء، فى أيام محددة من الأسبوع، على سبيل المثال: عقب صلاة الجمعة مباشرة بمسجد السيدة زينب وبالمشهد الحسينى، ويوم الأحد، عقب صلاة المشاء بمسجد السيدة نفيسة بيوم الاثنين بمسرح فاطمة النبوية، والثلاثاء بمسرح سيدى أبى السعوف..

القوال: يسمى الصوفية المعنى أو المنشد بـ «القوال».. وقد أثر الصوفية هذه التسمية تحزراً من استخدام كلمة المعنى، التى اقترنت فى أذهان الناس بمعنى اللهو والتمتع الحسية، ولأنهم يستمدون الدليل على الشغف بالغذاء والسماح من قوله تعالى «فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيصنعون أحسنه».. ويذهبون إلى أن أداة التعريف فى كلمة القول للجمعيم والاستفراق، فهى تشمل كل قول، وقد ذاع هذا المصطلح بين الشعبوسب الإسلامية، حتى إنهم مازالوا فى الهند يسمون مجالس الغذاء والطرب «قوال».

وفن الإنشاد، كانت له قواعده وأصوله فى المجتمعات الصوفية، كما

أحاط أئمة الصوفية السماء، بحدود وقبود من الآداب، لاحتملها إلا أولو العزم من الرجال، منعاً من الانزلاق في هوى النفس ولذة الحس.

ويحتذى الصوفية بكلمات «سلطان العارفين» الشيخ الأكبر ابن عربي الذي أوغل في مفازات، وحيدة الوجود، وانطلق منها إلى أفاق المشق الإلهي، وهو القائل :

أدين بدين الحب أني توجّهت

ركابته، فالحب ديني وإيماني وأشهر من ساروا على هذا الدرب «سلطان العاشقين» ابن الفارض، فهو شاعر العشق الإلهي بغير منازع، وقد سلك طريق المجاهدة والرياضة النفسية، فساح في وادي المستضعفين بالجبل المقطم، كما ساح بأودية مكة، حيث قضى بها خمسة عشر عاماً، عاد بعدها إلى القاهرة - التي ولدها - ليصير أجوامها بنفحات من طيوب شرعه. وله ديوان شعر كبير، اشتهرت منه قصيدة «الخير الإلهية» التي يصدق بها كثيرون مشدو الصوفية، والتي تبدأ بـ:

شرينا على ذكر الحبيب مدامة

سكنا بها من قبل أن تخلق الكرم وقد سئل «ذو النون المصري» المتوفي عام ٢٤٥هـ، عن الصوت الحسن، فقال : «مخاطبات وإرشادات، أودعها الله في كل طيب وطيبة، وعن السماء قال : «إنه تأثير إلهي يحرك القلب لرؤية الله، وأولئك الذين يصفون إليه بأرواحهم، يصلون إلى الله، أما الذين ينصون إليه بحواسهم وشهواتهم، فهم الذين يسقطون في المعصية.. ويقول المشبلي : «السماع ظاهره إغراء وباطنه موعظة.. ويفسغه التحليل المعيق، وتجربته الروحية، ينتهي الإمام أبو حامد الغزالي إلى أن السماع : وسيلة

فعالة في تحقيق أشواق الفناء في الله.. فلا خير ولا جمال ولا محبوب في الدنيا، إلا وهو حصنة من حصناته، وأقرب من آثار كرمه، وكل حسن وجمال تدركه العقول والأبصار والأسماع وسائل الحواس، ليس إلا ذرة من خزلين قدرته، ولعة من أنوار حضرفته، وأن الذي لا يحركه الريح وأنهاره، ولا تعود وأوتاره، فاسد المزاج وليس له علاج !

والله تبارك وتعالى، قد أوحى إلى جميع مخلوقاته أن تسبحه - بلسان الحال.. كما استقر في أفهام الصوفية : أن جمال الصوت أو النغم، شيء صادر عن عالم علوي، يتذكر به للسامع ما كان من لقاء الأرواح بالحي القيوم - قبل حلولها في الأبدان - وعلى السامع أن يوائم المعنى مع وقع حاله مع الله.

والصوفية في إرشادهم يرقسون وجداً وحباً، وشغفا فشيئاً يقيرون عن حواسهم ونفوسهم، ويظنون بدار الشوق وأوار العشق للذات الإلهية.. والأغاني من طبيعة المناسبة وجوهر للمعتقدات الدينية، كالحب الإلهي، ومدح الرسول وسيرته ومهمزاته وصفاته، ومآثر أهل البيت وأولياء الله وكراماتهم، وملاحم وقصص تاريخية..

والخدمة اليومية في المولد - بمختلف مظاهرها - تقدم بشكل علوي دون تنظيم، والصلوات المفروضة تؤدى جماعة في أوقاتها، دون ركعات السنة أو الدواخل، وأتباع كل طريقة يتلون الأوراد الخاصة بهم عقب الصلاة.. وبالنسبة للطريقة «البرهامية» عقب صلاة العصر، يؤدون طقساً أو شعيرة يطلق عليها «المصرية».. حيث يجلس المريدين داخل السرائق، في صفين متقابلين - جالساً بيهما في المقدمة «شيخ الطريقة، أو الخليفة، ويبدأ القول بذكر التسبب الشريف للشيخ، مروراً بجده الأكبر «إبراهيم الدسوقي، منتهياً

إلى رسول الله، ثم يرددون كلمة التوحيد، بعدها يهبون وأقفيون ليبدوا شعائر الذكر بلفظة الجلالة، ثم اسم الإشارة «هو».. يعقبه بعض أسماء الله الحسنى، وعقب الانتهاء يتبادلون المصافحة وتحية الشيخ. ومن الأرجيز والمواويل التي يرددوها المنشدون في المولد:

ناح الحمام والبسم والكروان غنى

واللى لبلى بالفقرام لا نام ولا نهلى
فى ليلة الروع صرار الكون فى رنه
فجرحو الحبيب وقبارا الزين يضحك
رضوان يقول للنبى يا لى باع الجنة
وتزور قصور النعيم ما مسها بنا
قال لى أنا زرايا ناس فى اللباب بتصدى
إن غبت عنهم يقولوا إني غُـبْتُكَ عدا

ومتها :

ممد...ممد... سيدنا النبى ممد
ممد...ممد... سيدنا الحسين ممد...ممد.
ممد...ممد... يا طاهرة ممد
ممد...ممد... يا شائلى..ممد
ويا بدوى، يا مرسى، يا حلى

يا راضى، يا رفاعى، سيدى إبراهيم
ممد...ممد... يا شائلى..ممد

ومنها :

السيد للى من الشبابة مد إيد
من بلاد الكفر جانب الأمير بحنيد
فى أول الليل يقرأ الزود ويميد
رف آخر الليل يسم ع النبى بإيد
ومن الإشهاد الذى يعد
أوصاف النبى :

يا لى ريقو النبى وزى وصفاته
وكيف علم النبوه بين كناناته



تنظيم الإدارة المركزية للطرق الصوفية: لقاية الأشراف:

كان لصاحب منصب «نقيب الأشراف» حظوة وحقوق، وعليه أيضاً واجبات فيما يتعلق بسلالة الرسول، ويميز بحقه وهدى فى عقاب «الأشراف» وتنفيذ تلك العقوبات، كذلك له الحق فى تحصيل نسبة ١٠٪ من الدين التى يتوسط فى استخلاصها، ويحتفظ للنقيب بسجل يتضمن لأشراف، بما يمكنهم من الحصول على مستحقاتهم، وإدارة أوقافهم، وتوزيع الدخل على من لهم الحق فى اقتصامه..

وفى عصر الإمبراطورية العثمانية؛ كان نقب الأشراف مقيماً فى استانبول، وفى كل عام، يقوم بتعيين نقب كل ولاية أو مقاطعة، وبالحالى كان على نقب منهم أن يسترضى - نقب الأشراف - بأذن الهدايا، ليضمن إعادة تعيينه فى العام التالى!

وقد تقلد الأتراك هذا المنصب، حتى منتصف القرن الثامن عشر، عندما ظفر به الشيخ «محمد أبو الهادي السادات، كأول مصرى، وعقب وفاته عام ١١٦٨هـ / ١٧٥٤م؛ تقلد المنصب أحد تلاميذه وهو الشيخ «أحمد ابن إسماعيل السادات، حتى عام ١١٧٦هـ / ١٧٦٢م؛ بتنازله لـ «محمد

أنا بامدح للى ولدته أمه ويخت فيه كامل مكل، وعلامة للبشر، فيه

خدى حببى يا حلومه وضايأ ولور على خندى اللبى غطيه وارعى يا حلومه من عيون لئاسين

وهو من أوجد علامة للبشر، فيه أنا بومى، رجعى، ومالى ولولأى للى أفنيه كشتت حلومه على خد للى نور لقيت عمرد نور أصابع سمانور يا حلومه خدى اللبى وأرعى

لستيه لبن الرضاغة يا حلومه لوى لطفى فيه، ولنا الجملة، كفا لمة اللبى يوم القسامة.. فلنا الشفاغة به

ومن أغاني العشاق الإلهي:

للى يلقى حببهم بالروح يفتديهم وللى دخل حببهم بعرف معانيهم وللى عرف سرهم يلقى بلابجهم وللى شرب خمرهم دلياً يهجم فيهم وللى يكون عبيدكم روحه تلبسهم وإن كنت تصفى لهم حبيب وتلبسهم وللى يصرون عهدهم يله ولاقهم وللى نفع مهرهم يستمردهم بهم

ابن أحمد البكري، شيخ السجادة البكرية، وظل مشايخ البكرية يتقلدون هذا المنصب، حتى أوائل القرن العشرين، عدا الفترات من نوفمبر ١٧٩٣ إلى سبتمبر ١٧٩٨، ومن فبراير ١٨٠٢ إلى فبراير ١٨١٦، ومن أبريل ١٨٩٥ إلى مارس ١٩٠٣.

أرباب السجادة:

اقتصر مصطلح «شيخ السجادة» فى البداية على أقطاب الأشراف من «العائنية» الذين ينسبون أنفسهم إلى الخليفة عمر بن الخطاب، والخضرية، المنتسبين إلى الزبير بن العوام، ثم «الرفائية» الذين يؤصلون نسبهم إلى الخليفة الإمام على بن أبى طالب، وقد تحول هؤلاء الأشراف، ومجموعهم أشراف سلالة أبى بكر الصديق، من عائلات إلى جمعيات وروابط صوفية، وتتساوى مكانة زعمائهم بمنزلة شيخ السجادة البكرية، وتعتمد شرعية توليهم مناصبهم، على الاعتراف بصحة نسبهم الشريف، وكما تأثروا ثروات طائلة، فقد لعبوا دوراً مهماً فى إدارة البلاد؛ كذلك حظوا باستحيات عديدة فى النظام القضائى، وكان شيوخ هذه الطرق الأربعة - المرجع - فى كثير من الأمور بوصفهم «أرباب الساجادة»..

ويجدر بالذكر، أن واحداً من سلالة الإمام «عبد الوهاب الشعرانى»،

توفي عام ٩٧٣هـ / ١٥٦٥م قد تولى الإشراف على ضروحه وأوقافه، يعى باب الشرعية، كان يلقب أيضاً بـ «شيخ السجادة».. ولم يحظ غيره من شيوخ الطريقة بهذا القرب.

الطرق الصوفية:

يذكر الجبرتي في تاريخه، عددًا من مشايخ الطرق الأحمدية المختلفة، أطلق عليهم لقب شيخ السجادة، وهذه الفصائل من الطرق، عرفت في الأصل باسم «بيوت»، تمتعت بنوع من الاستقلال الذاتي، وحقوق مكتسبة مارسها خلفاء السيد الهدي في منطقها، لمدة قرنين ونصف القرن عقب وفاته، وأصبحت سلطة رؤساء خمس من هذه البيوت - مع بداية القرن الخامس عشر - محترقًا بها رسميًا من «خليفة الشام»، وكتبت حجة بهذا الشأن صادق عليها عدد من الوجهاء، من «مسايب، السيد الهدي».

هذا الإجراء الرسمي زاد من نفوذ البيوت الخمسة: «الكناسية، والذليفة، والمرزوقية، والإمبابية، والسلامية».. وهي التي عرفت في مجموعها باسم: «البيت الكبير».. وتمرور السنين، اندمجت بها بعض الطرق الأخرى وهي: «الحلبية، والشناوية، والسطوحية، والعمردية، والتي عرفت في مجموعها بـ «البيت الصغير».. كذلك انضمت طرق أخرى، منها: «المسلمية، البندارية، الشعبية الزاهدية، والسكرانية»..

مع بداية القرن الثامن عشر، استحوذ شيخ «المرزوقية»، على سلطات مكلته من بسط نفوذه على جميع الأضرحة والطرق الأحمدية، وقد ووضعت له حدود جغرافية لسلطته، لم يكن لها أن تثنى، مع التأكيدات المتكررة حول شرعية ممارساته.. وتعددت له عضوية فطيه في أكثر من طريقة مبدأً بالقدم،.. غير أنه لم تكن حدود تنظم عضوية للمريد

في الطريقة التي ليس لها قدم، في المنطقة التي يعيش فيها، فالرابطة بين المريد والخليفة، لم تكن محددة في التنظيم الإداري للطرق، فالخليفة الذي ليس لطريقته قدم في منطق مريده، لا يمكنه التدخل في حالة وجود مزارعات، أو يطلب له معاملة تفضيلية في حالة احتجازه بدوائر الشرطة أو حين العرض على القضاء.

بالإضافة إلى ذلك، أن أعضاء الطريقة التي ليس لها قدم في المنطقة، يحرم عليهم أي نشاط اجتماعي، إلا بإشراف ومراقبة الخليفة الذي تتمتع طريقته بحق القدم، في تلك المنطقة، بالرغم من عدم انتمائهم إلى هذه الطريقة!

إدارة الطرق والسلطات الحكومية:

كانت إدارة البكرية تدو ولاه الحكم، بأسماء الخليفة ونوابه، القادرين على التعامل والسيطرة على جموع الألو من الأنواع والمريدين، طبقًا للقواعد التي تنظم إدارة الطرق، بما يسلام مع البيروقراطية الحكومية، وضمان خضوعها وسيادة الحاكم المطلقة!

وهذا أيضًا، يمكن السلطات الحاكمة من السيطرة على تنظيم الاحتفالات الدينية والمولد، من خلال هؤلاء «الموظفين» وموضعهم من السدوية، تجاه تنظيم هذه الاحتفالات وسلوك المشاركين فيها من المريدين، وحفظ النظام في الحضرات.. مما جعل إدارة البكرية في وضع متمايز لدى السلطة الحاكمة، فأشرافها على تلك الإجراءات التنظيمية، لم يكن بحسب تلبية لرغبة هذه السلطة، وإنما أدت دورًا أمليًا مهمًا، من خلال «فصائل» الطرق التي يمكن للشيخ البكري استدعائها لمجابهة أي خروج أو مخالفة للنظام!

لم يكن مسموحًا على الإطلاق بأي تعد على حقوق «القدم»، فالتسامح تجاه مخالفة واحدة أو محاولة خرق النظام، كنيل بعرض نواب الطرق وشيوخها إلى قعدان اللعة بهم، وبالتالي فقدانهم لحماية البكرية في مناطق مصالحهم، وارتباط نقابة الأشراف أو الإدارة البكرية بمصالح للسلطة الحاكمة، يوجب التحرك سريعًا لمجابهة خطر الإخلال بحق القدم..! فذلك يعنى ضمًا - احتسابًا - لنفوذ ومصالح مشتركة.. يفسر قانونيًا بتعرض السلام الاجتماعي للخطر!

الصراع حول حق القدم وقراراته:

قد ينفجر الصراع على القدم، على نطاق واسع، عندما يدخل خليفة ما إلى منطقة ليس لطريقته فيها حق قدم، سواء من أجل ضم مريدين جدد أو لإقامة حضرة أو المشاركة في الاحتفال بأحد المولد في تلك المنطقة، مما يعد اعتداءً صارخًا، وقد تعنى عدة سنوات، قبل اتخاذ إجراء منشد ضد الطريقة المعتدية، تكون قد تمكنت خلالها من اجتذاب مريدين جدد، وعدم سرعة الفصل في هذا الأمر، يكون غالبًا نتيجة لتجاهل واتفاق السلطات المحلية!

والصراعات حول حق القدم، كان يمكن الفصل فيها بعرضها على القضاء، ولكن يفضل حكمًا - عادة - من خلال مجلس نواب الطرق وبعض مشايخ وعمد المناطق أو الدواهي التي شهدت هذه الصراعات، وقبل إجراءات الحكيم بسماع الشهود، وشهادة شيوخ الطرق التي تدعى حق القدم في تلك المنطقة، وقد يصدر نقيب الأشراف تعليماته إلى أحد نوابه بإجراء التحقيق، وهؤلاء النواب لا يمكنهم فرض القدم بالقوة، وسلطتهم لا تتعدى إبداء الرأي والمشورة، فما إن يعترف بحق القدم، فإن شيخ الناحية



والعمدة والمأمور، لهم وحدهم تنفيذ هذا الحق وحمايته.

وفي الواقع فإن الحفاظ على حق القدم، وسلطة نقابة الأشراف، يعتمد على التدخل الفعال لهؤلاء المسؤولين، والالتزام بما يدرهم النظام.

الأشراف ومسئولية الطريقة:

يحظى الخلفاء أو الدواب المسمدين من نسل شريف، بميزة رفيعة، فإذا ما خرجوا حق القدم لطريقة أخرى، لا يستطيع أحد أن يتخذ إجراء رسمياً حيالهم، فكلما شعور سائد بأن مجرد التفكير في هذا الأمر، يتنافى تماماً مع ما يحظى به الأشراف من تبحر وتقدير خاص، يمثل عاملاً مؤثراً في جذب المريدين من الطرق الأخرى.

وفي حالة الجدل حول حق القدم، التي يكون أحد الأشراف طرفاً فيها، فويلغى إيلاغ نقيب الأشراف، الذي يسعى إلى التحقق من صحة هذا الادعاء، بسؤال الطالب الذي حدث الخلاف في مطلقته، والذي بدوره يتحقق من الأمر، فإذا ما أقدم الدليل على صحة الادعاء، فإن نقيب الأشراف يصدر توجيهاته إلى المسؤولين المحليين، لحماية مهام الأشراف أطراف النزاع. ١٠

وهذا الدور المحدد الذي قام به الأشراف، في جذب وهداية المريدين،

كان نتيجة مباشرة لمبدأ حق القدم، كقيمة محورية في إدارة نقابة الأشراف والهيمنة على الطرق، مما أسهم في تدعيم نفوذ نقباء الأقاليم، في الهيمنة على الأشرطة وإدارة الموالد، خاصة بعد أن تقلدوا منصب «وكيل» في التنظيم الإداري للطرق للصوفية.

الخلافات التي لا علاقة لها بحق القدم:

إلى جانب الصراعات الدائرة حول حق القدم، فقد نشأت خلافات بين بعض الطرق التي تتجمع بهذا الحق بالصاوي، فيشدد التنافس فيما بينها، وقد يصل الأمر بشيخ طريقة وأعضائها، إلى إعاقة نشاط الطريقة المنافسة، كالمشاركة في المراكب والاحتفالات، وتكوالى الشكاوى إلى نقيب الأشراف والمسؤولين المحليين، وبعد معرفة جوانب الموضوع وإجراء التحقيق، لابد من الوصول إلى تسوية مناسبة، يحرر بها محضراً، ويرسل إلى نقيب الإشراف، والذي يبلغ (مدير المديرية - حاكم الخط) المحافظ، حتى يتولى تنفيذ التسوية المتفق عليها.

لما مسألة عزل موظفي الطرق الذين لا يشاركون أعمالهم، أو يكاسلون عن أداء واجباتهم، فهي ملونة بقضاء شيوخ الطرق، وتتراوح العقوبة بين الطرد من الطريقة أو المنع المؤقت من المشاركة في الاحتفالات بالمناسبات الدينية.

وبشكل عام، فإن نقيب الأشراف لا يتدخل في الشؤون الداخلية لكل طريقة، خاصة في الخلافات التي قد تنشأ بين نواب الطريقة والمريدين، فالحكم لشيوخ الطريقة أو الخليفة يفصل بينهم، أما إذا تصاعدت حدة الخلاف، فإن نقيب الأشراف يصدر تعليماته إلى أحد الوكلاء، الذي يترتب لجلسة استماع بمقر الطريقة الرئيسي، يتم فيها تسوية هذا الخلاف.

تنظيم الموالد:

كانت الصلة الوثيقة بين نقابة الأشراف والسلطات الحاكمة، تستوجب انتشار المكاتب الإدارية للطرق الصوفية، التي يبرز نشاطها في المناسبات الاجتماعية المختلفة، فإذا أهمل أحد الموظفين في أداء واجباته، كان على المسؤولين الحكوميين تعيين غيره، وكان خلو منصب «الخليفة» يحجم أنشطة المريدين إلى حد كبير، لذا فمن صالحهم أن يسارعوا إلى تقديم طلب عاجل لتعيين خليفة جديد، بكن شيخاً عليهم.

غير أن الأعمال الروتينية الأسبوعية، لا تتأثر كثيراً بخلو منصب الخليفة فالحضرات الأسبوعية - على سبيل المثال - لم يكن بالضرورة أن يشارك فيها الخليفة، ولا يشترط أن تتم في المسجد أو في الخلاء، بل تقام غالباً في

بيت أحد المريدون للميسورين، ولكن وجود الخليفة يرتبط بأبرز أنشطة الطريقة وهي إحياء الموالد.

ومستولية إحياء الموالد، تأتي على رأس مهام الخليفة، وماكتنمته تلك الاحتفالات من مواكب المريدین حاملي الأعلام واللباق، وإقامة حلقات الذكر، والتي تعتمد غالباً في خيام أو صرافقات أصدرت لهذا الغرض، قريباً من ضريح الولي صاحب المولد، وخضعت لتقديم الأطعمة والأشربة للمحاضرين مجاناً..

وإحياء الموالد، هي مناسبات مهمة تعلن فيها الطريقة عن نفسها، وتقديمها إلى المجتمع، فتجذب أعضاء جدد، وهذا النشاط الإجماعي لأبناء الطريقة، خلال الموالد، هو شكل من أشكال تحقيق الذات، خاصة إذا حظيت الطريقة برضاة نقيب الأشراف.

وتتطلب الموالد تعتمد أساساً على شيخ الصريح، الذي قد يكون هو الخليفة نفسه، وفي هذه الحال، يتولى الإشراف على ضريح الولي، ويرأس احتفالات المولد، وواقع الأمر، أن هذا يشكل جزءاً من حق القدم 1..

وحق الخليفة في القدم بهذه الناحية أو البلدة، يعلى الأولوية لأبناء طريقته، في تنظيم مولد ذلك الولي.

وقد تظهر بعض المنازعات الخاصة بحق رئاسة وتنظيم المولد، عندما ينطق الأمر ببيع الأوقاف، وهبات وذبايح وأموال يرصدها المساعبد للإنفاق على المولد 1.. وهذه المنازعات يتم للتعامل معها بالأسلوب نفسه المتبع في تسوية مشاكل حق القدم.

ومن الجائز للخليفة الذي يتمتع بحق رئاسة احتفالات المولد، أن ينتازل عن هذا الحق لشيخ طريقة أخرى، بشرط مرافقة مشايخ الطرق بهذه البلدة، فعقد اجتماعات لمسؤولي الحكومة وبعض كبار الشخصيات، لاتخاذ قرار بهذا الشأن.

وعلى الخليفة أو شيخ الطريقة الذي سيرأس الاحتفال بالمولد، أن يحصل على إذن نقيب الأشراف قبل الموعد بوقت كاف، وبعد أن تدرس أحقيته في الإنز، ويقوم نقيب الأشراف بإبلاغ المحافظ بموافقته، طالباً منه التصريح بإقامة المولد، وتصريح المحافظ هو في النهاية من الأمور الشكلى!

والموالد تجتذب عادة جموعاً غفيرة من الناس، وكان معظمهم من العاطلين عن العمل، فينتقلون من مولد لآخر، ولذا ففي مواسم الزراعة والحصاد، وأعمال المسخرة وانتشار الأوبئة، كان يحظر التصريح بإقامة المولد.

ويقوم نقيب الأشراف ومشايخ الطرق، بالتنسيق مع المحافظات بحيث لا تتزامن بعض الموالد، ومن المتبع أن يسهم ديوان المحافظة في تكاليف المولد.

أشهر الموالد في مصر، هو مولد السيد أحمد السيد الهديوي بمدينة طنطا، التي ارتبطت شهرتها بهذا القطب، ويجتذب مولده أكثر من مليون مواطن، من مختلف أرجاء مصر، فنشأت مشكلة أمنية، استوجبت إرسال تعزيزات من قوات الشرطة، كل عام، حتى يمكن السيطرة على حالة الأمن وحفظ النظام، وكان نقيب الأشراف يحرس على حضور احتفالات مولد السيد الهديوي، ويرأس مجلساً لنقض النزاعات، ويفحص سجلات الأوقاف وطريقة إدارتها، تحت إشراف نائبه أو وكيله بطلطا، ثم يتلقى النسبة المخصصة له من أموال صندوق الذنور الأحمدي!

الأضرحة:

يتولى رعاية أضرحة ومساجد أهل البيت وأولياء الله، مايعرف بـ «السندة» أو خدام الصريح، وهؤلاء لهم الحق في نسبة من عائد صندوق الذنور، ومن ريع الأوقاف، ويخضعون لنفوذ نقيب

الأشراف ومشخة الطرق الصوفية، وكان نقيب الأشراف يتمتع بتعيين سحنة الأضرحة، التي تنتشر بمصر في كل قرية تقريباً، ويشترط في سادن الضريح، أن يكون على صلة قرى بالمولى الذي سيصرف على منريجه، أو أن ينتمى إلى عائلة تورثت الإشراف على هذا الضريح.

ويكسب السادن شرعية إشرافه على الضريح، بعد فحص طلبه بدقة من الجهات الرسمية، وإجراء التحريات اللازمة عن سلوكياته ونقاؤه، وشهادة بعض سكان البلدة أو المنطقة بصلاحيته. أو العكس - لتلوي هذا المنصب الديني.

أما إذا تم تعيين شخص ما - دون اتخاذ هذه التعيينات السابقة - فمن حق أهل المنطقة أو القرية أو الناحية، الاعتراض وتقديم التماس بتعيين شخص آخر. ولنواب نقيب الأشراف والقاضى والمحافظ، التدخل لحل المشاكل الإدارية التي قد تطرأ أثناء عمله، ويمنح نسبة من عائد الذنور واليهبات، وعقب صدور قرار تعيينه رسمياً يبلغ المحافظ ومديرية الأوقاف.

اللائحة الداخلية للطرق الصوفية لعام ١٩٠٥

الفصل الأول:

مادة ١

يجتمع المجلس في المقر الرئيسي لمشخة المشايخ الصوفية في كل أول سبت من كل شهر عربي فيما عدا العطلات والأعياد وتعد جلسات أخرى في الحالات الضرورية.

مادة ٢

تحتفظ الدفاتر التالية بالمشخة العامة: - السجلات التي يسجل فيها ما يحال إلى المشخة من أمور وقضايا خلال العام على التوالي.



يوضع لكل قضية رقم ويكون كل رقم مرجعاً لكل قضية كما يتم وضع تاريخ واضح لتسجيلها في الدفتر، وكذلك اسم وألقب المدعى والمتهم، وموضوع القضية وتاريخ انعقاد الجلسة المحدد لسماع القضية وملخص المحاكمة والقرارات المتعلقة بها.

- دفتر تصفط به نسخ الرسائل الصادرة.

- دفتر تصفط به نسخ الرسائل الواردة.

- دفتر يسجل به كل مشايخ الطرق والأضرحة والتكايا والزوايا وما شابه ذلك.

مادة ٣

يفتح محضر رسمي لكل قضية في ملف مستقل يسجل فيه كل ما يظهر في نطاق العملية القانونية مع ذكر واضح لتاريخ كل جلسة واسم رئيسها وأعضائها الحاضرين الذين تلتزم الجلسة بهم، وعدد القضايا، وأسماء الأطراف المعنية، تأكيد وجود الحاضرين وإثبات غياب الأعضاء الغائبين، وكذا إثبات التقارير والطلبات المقدمة من الأطراف المعنية وعدد الوثائق المقدمة وشهادات الشهود، والقرارات الصادرة عن المزمعين إما بإرجاء بحث الإجراءات القانونية لجلسة

أخرى أو إصدار الحكم فيها، ومع قرار التأجيل ينبغي تسجيل الأسباب وتوضيحها، إما أن التأجيل الخاص بالجلسة كان بسبب الحاجة لاستكمال التحقيق وتجميع معلومات أخرى متعلقة بالقضية، أو أنه بسبب طلب أحد الأطراف وأسباب معقولة يتبعها ذكر واضح لتاريخ الجلسة التي أجلت إليها الإجراءات القانونية.

مادة ٤

يقع على كاتب «باب المشيخة» مسئولية إعطاء رقم القضية للمدعى إذا قام هو برفع القضية في قسمة (بمضى إذا لم ترفع بواسطة أى عضو من أعضاء المجلس أو رئيسه) ويسجل في القسمة تاريخ الجلسة المذكورة وعلاوة على ذلك يسجل أسماء شخصيات الطرف المعارض أو المنازع.

مادة ٥

أما الأوراق التي يقدمها الطرف المنازع «باب المشيخة الصوفية» كدليل قانوني يجب أن يقدم معها ملقان من النوع نفسه على كل واحد من الاثنين توقيع الشخص الذى يقدمه، كما يجب أن يكون واضحاً على كل ملف عدد الوثائق التى يحويها، وتاريخها، وتسجيل مستقل لكل وثيقة، وبعد قبولها بواسطة «باب المشيخة» بالوثائق المقدمة إليها

يوقع على واحد من الملفين بالاستلام ويعطى للشخص الذى قدم الأوراق ويحفظ الملف الآخر مع الأوراق التى بداخله والتي تخص القضية فى «دروسيه» مخصص لها.

مادة ٦

تجرى المشاورات بين أعضاء المجلس بعد أن تكتم إجراءات الدفاع وذلك دون حضور أى من الطرفين المتخاصمين .

مادة ٧

إذا حضر المدعى متأخراً إلى الجلسة تنعى قضيته جانباً، ويمكنه فتح المداولة بشأنها مؤخراً، وإذا أتى المدعى عليه متأخراً لأول مرة تؤجل القضية، وإذا أتى متأخراً للمرة الثانية يعين نائب عنه ويحاكم فى حضور النائب، وعلى سكرتارية الجلسة إعلام المدعى عليه بنتيجة المحاكمة، وله الحق فى الاعتراض عليه قبل انقضاء خمسة عشر يوماً تبدأ من لحظة إعلانها.

مادة ٨

على المشيخة العامة أن تدعو أعضاء المجلس للجلسة كتابية قبل انعقادها بثلاثة أيام، وعلى من لديه عذر يمنعه من الحضور فعلياً، عليه أن يخبر المشيخة بعذره قبل ٢٤ ساعة من انعقاد الجلسة.

مادة ٩

إذا ما أصدر المجلس الصوفي حكماً في قضية فلا ينظر فيها ولا تستأنف.

الفصل الثاني:

ما يتعلق بمشيخة الطرق:

مادة ١

لا يصرح بتعيين شخص ما بصفة «شيخ طريقة» إذا لم يكن هذا الشخص ذا علم ومعرفة وكمال في شخصيته.

مادة ٢

لا يعين شيخ واحد لطريقتين.

مادة ٣

يعتبر مشايخ الطرق مستقلين عن بعضهم، لكل طريقته، ولا يفتض أحدهم للآخر ولا يكون لطريقة واحدة شوخان.

مادة ٤

تقوم التنظيمات الرسمية والقرارات الخديوية الصادرة في يوم ٣ يوليو سنة ١٩٠٣ بحصر مهمة تعيين كل مشايخ الطرق في مصر مهما كانت طبيعتهم في المجلس الصوفي وتقتصر عليه، ولا يحق لأي مؤسسة أخرى تعيين أي واحد منهم يتم عزله، ومن الآن فصاعداً لن يتم تعيين ولن يتم الاعتراف بشيخ إذا لم يعينه المجلس بغض النظر عما إذا كان الشخص من مشايخ الساجيدي أو من مشايخ الطرق الخلوتية أو ما شابه ذلك.

مادة ٥

يمكن إضافة طرق جديدة ويعترف بها رسمياً عندما لاكتشابه «الطريقة» الجديدة من حيث اسمها أو مصطلحاتها الفنية مع إحدى الطرق الموجودة فعلاً والمعترف بها.

مادة ٦

عندما تصبح الطريقة بدون شيخ (يخلو المنصب بموت الشيخ) يحل محله

ابنه الأكبر ويخلفه في منصبه، ويخلف الابن الأكبر ابنه الأكبر في حالة موته وهكذا، بشرط أن يكون من ذوى المعرفة وله موهبة تؤهله للتعيين، فإذا لم تكن هذه حائلته فإن من يستكمل تلك الاشتراكات من بين أخوته أو من بين أقربائه يعين فوراً، فإذا لم يستكمل أحدهم هذه الاشتراطات فإن المجلس الصوفي يعين شخصاً مناسباً في المنصب الشاغر أما إذا كان الشيخ الراحل قد ترك ابناً قاصراً فإنه يعين في المشيخة ويعين له وصي مفوض يقوم بمهامه حتى موعده بلوغه السن القانونية.

مادة ٧

على كل شيخ طريقة أن يحوز أربعة سجلات (دفاتر) حددتها المشيخة العامة كالتالي:

– دفتر لنسخ المراسلات الصادرة.

– دفتر للمراسلات الواردة.

– دفتر به قائمة لكل نواب وخلفاء الطريقة وتواريخ تقلدهم المناصب.

– دفتر تسجل به الأحكام التي يقضى بها الشيخ في المنازعات التي تجرى بين أعضاء الطريقة.

وعندما تصبح الطريقة بغير شيخ (بموته) تسلم هذه السجلات إلى باب المشيخة وبالتالي فإنه بعد أن يعين شيخ جديد تنقل إليه الدفاتر.

مادة ٨

يحظر بثاً أن يجعل أحد الأشخاص برتبة «خليفة» وهو حيلة ليس على دراية ومعرفة متخصصة.

مادة ٩

على كل شيخ طريقة أن يعين خليفة في المدن المختلفة والقرى من بين أولئك الذين هم على علم بقيادة الناس ويعين نائب في «مركز» يكون له فيه مريدون كثيرون.

مادة ١٠

على كل شيخ طريقة أن يقوم بجولات بين خفائه خلال العام وأن يفتش على أعمالهم وعن كيفية أدائهم للإرشاد الذي عهد به إليهم.

مادة ١١

يلتفى ألا يذعن نواب الطرق في المناطق الريفية والوادي بلقب «شيخ الطريقة» فيها ولكن لقبون بلقب «نائب» تنفذ.

مادة ١٢

لا يصدر الشيخ «إجازة» لأحد إلا إذا وجده كفأً لها ويبنى طبع الإجازات وأن تعمى معاني مضبوطة بالإذن والقواعد التي طبقاً لها يقوم الخليفة بإعطاء إرشاداته بدون تدخلات ولا يجوز للشيخ أن يعلى خلفيته إجازات دون أن تكون عليها أسماء محددة حتى لا يوزعها لأي أحد يرغب فيه.

مادة ١٣

لا يجوز لشيخ الطريقة أن يكلف مريديه بالتزامات مادية سنوية معقدة سواء على المريدين أو للخلفاء، ولكن يمكن له ولخلفائه أن يتولوا ما يقدم إليهم كهبات تعلى بنفس راضية من الراهب بشرط ألا يكون لذلك علاقة بإحدى القضايا المعروضة عليهم أو ما يتعلق بتعيين أحد الخلفاء بالنظر إلى أنه لا توجد رسوم تدفع في مثل تلك الأمور.

الفصل الثالث

فيما يتعلق بركلاء المشيخة:

مادة ١٤

لكل مركز إداري بالمحافظات «وكيل مشيخة» يعين من أفاضل وجهاء هذا المركز ولا يكون لقبه الذي ينادى به شيخ مشايخ الطرق في المنطقة التي يسكن بها



الفصل الرابع:

فيما يتعلق بالأمن:

مادة ١

تقوم المشيخة - فيما يخص كل ضريح يتبع سلطة المشيخة الصوفية، بتعيين خادم أو شيخ خدمة وخدم طبخاً لما تكون عليه حالة الضريح ومتطلباته ولا يتم تعيين عدد أكبر مما تتطلبه سدانة الضريح.

مادة ٢

من كان مسئولاً عن ضريح لمدة خمس سنوات فإن له الأولوية على الآخرين لتولي المنصب حتى ولو لم يكن من سلالة الوالى المدفون بالضريح، وإذا لم تكتمل فيه تلك الشروط فإن لسلالة الوالى الأولوية على الآخرين، ولا يتم تعيين شخص حتى تستكمل عنه إجراءات بحث واستقصاء كافية للتأكد من أن هذه الاشتراطات قد استكملت.

مادة ٣

تجمع الذئور بواسطة شيخ الخدمة مع إبلاغ الخدمة (ورم الخدم والموظفون الذين لهم حق فيها) ثم تقسم تدريجياً وترص ويفرج بين كل كسومة ويتم حصنها في نهاية كل شهر وتقسف في أنصبة متساوية تخصص حصنة من هذه الحصص للصبرف على الاحتفالات فى

المجلس إلى الإدارة بتنفيذ إذا كانت القضية تطلب ذلك وتبلغ المدة المسموح بها لإجراء الاستئناف ثلاثين يوماً تبدأ من يوم إعلان الحكم إذا كان الطرف المعنى حاضراً، أما إذا كان الطرف المعنى غائباً، يمهل ثلاثين يوماً من اليوم الذى تنتهى فيه المدة التى فى خلالها يكون الاعتراض ممكناً.

مادة ٥

على كل وكيل مشيخة أن يكون لديه سجلات كما فصل سابقاً فى المادة الثانية من الفصل الأول لإنجاز ما يهيمهم فى المركز التابعين له.

مادة ٦

على وكلاء المشيخة إعلام المشيخة العامة عن كل ضريح أو زاوية فى منطقتهم يصبح فيها المنصب شاغراً لكى يعين فيه شخص آخر.

مادة ٧

إذا صدر عن الوكيل أى انحراف أو مخالفة للحقيقة وأصبحت الانحرافات بادية للعيان تصم أحد وكلاء المشيخة فإنه يفصل من منصبه.

مادة ٨

لا يرد وكلاء المشيخة للحكم فى القضايا التى تتعلق بالأمنحة فهذا يعد من اختصاص المجلس الصوفى.

ولكنه ينادى بلقب «وكيل» المشيخة المنفذ ويذهب إخبار المديرية بتعيينه (إدارة المديرية التى ينتمى إليها المركز الذى يمكن به) كما ينبغي نشر ذلك التعيين فى عدد من الجرائد اليومية.

مادة ٩

لا يحق من يكون نائباً لطريقة «وكلاء المشيخة» مادم يحتفظ بمنصب النائب وتقلده لمنصب وكالة المشيخة مسموح به إذا تخلى عن منصب النائب.

مادة ١٠

على وكلاء المشيخة أن يحتفظوا بسجلات الأحداث التى تتعلق بالصوفية.

وللوكلاء عندما تكون هناك حاجة ماسة الحق فى تعليق المنصب مؤقتاً حتى يتم إحالة القضية إلى الجهة المناسبة لهذا الأمر (تظهر الوكالات المناسبة فى مادة ١٣ من المرسوم الخديوى لائحة ٢ يونيو ١٩٠٣)

مادة ١١

ينبغي على وكلاء المشيخة أن يرسوا الأحكام التى يصدرونها فوراً واحداً بعد الآخر حتى يتمكن المجلس الصوفى من الإطلاع عليها، أما الأحكام التى قدم بصدد التماس فإن المجلس يحكم بما يراه مناسباً، فإذا كانت المدة التى يسمح خلالها بالالتماس بعد الحكم المأدب، قد انقضت وأصبح الحكم سارياً يكتب

الأعباد الدينية التي تقام بالضرع ويوزع الجزء الباقي على شيخ الخدمة والخدم طبقاً لما تم بيانه في مراسم التعيين.

الفصل الخامس:

قيما يتعلق بالشؤون العامة:

مادة ٦:

ليس للتصوف هدف إلا الحصول على المعرفة بالقانون وتطبيقه.

مادة ٢:

يطرد من الطرق الصوفية كل من:

أولاً: كل من يعرف باعقاده بعبدة مخالفة للشرع الإسلامي مثل نظرية الحول والاتحاد والكحل من الفرائض الدينية لأناس معبدن أو ماشابه ذلك من عقائد.

ثانياً: كل من عرف عنه أفعال مضادة ومناقضة للأعمال والسلوك المطابق للشرعية مثل شرب إنسان سلاح أو أكل الحشرات وماشابه، الذكر مع الزرقص وإلقاء الشخص بنفسه على الأرض، وعدم استكمال كل حروفه، والغناء بأغان غير أخلاقية، وإقامة الزار بالأضرحة والأعمال المشابهة.

مادة ٣:

ينبغي أن يكون الذكر الصوفي: تفكر في الله ورجاله والنطق بذلك صراحة ووضوحاً واقفين أو جالسين بخشوع وكرامة وفي حضور الخلفاء الذين لديهم إجازة من مشايخهم.

مادة ٤:

يجب على كل شيخ طريقة وعلى كل خليفة أن يحضرا معاً مع المريدين في ليلة أو أكثر من كل أسبوع إلى زواية أو مكان خاص لذكر الله تعالى وتسبيحه، وعلاوة على ذلك يتم إعطاء التعليمات والإرشادات بعد ذلك، ويسمح للشيخ أو الخليفة أن يعين واعظاً للحلقة يعرف شيئاً

عن العقيدة والسلوك التزم ليرشدكم إلى الصراط المستقيم.

مادة ٥:

يلقى مبدأ الأقدام المتعارف عليه في الطرق في المناطق الريفية.

مادة ٦:

يمكن لكل شخص إقامة مولد وتنظيمه إذا ثبت قيامه بفعل ذلك لمدة لا تقل عن خمس سنوات، ومن الأمور الأساسية أنه لا ينبغي أن يقوم بجوار المولد أو مرقعه الملاصق أي شيء يناقض السلوك القانوني مثل الألعاب والملاهي وماشابه.

مادة ٧:

تحظر كافة الموكب نهاراً، عدا التي يصرح بها باب المشيخة وينبه أنه في الموكب لا ينبغي لأحد أن يعطي الخيل إلا مشايخ الطرق أو نوابهم، ومن الضروري ألا يصاحب الموكب أي شيء يخالف السلوك القانوني، ويكون ترتيب الطرق إذا أنت محسب أي موكب كالآتي:

- ١- المزاولة الأحمدية ٢- الكناسية الأحمدية ٣- المنايفة الأحمدية ٤- السلامية الأحمدية ٥- الإمبابية الأحمدية ٦- الطلبية الأحمدية ٧- التسكوانية الأحمدية ٨- الشعبية الأحمدية.

مشاهد من عالم الموالد:

عالم الموالد مليء بالأقطاب والأولياء والمجاهدين والكرامات... قدر امتلاكه بالسماء والفقر والسحرة... لوحة كرفالية بأمر الألوان زاخرة بالزخارف... ولكل مولد طابعه المستقل... سماته الخاصة، بالقياس إلى موقعه، وتفرق النشاط الديني والتجاري، وأعداد الزوار... ومظاهرة بارزة بأحد الموالد قد تنضم تماماً في مولد آخر.

وبالإضافة إلى المريدين والذراويش، هناك أيضاً المحبون ممن يلتمسون بركة الولي، ثم جماعات من الشباب، همها الأول قضاء وقت ممتع معاً... ومنهم من يشد الرحال إلى مولد معين، ومنهم من ينتقل إلى عدة موالد أخرى سواء بالقاهرة أو بوسط الدلتا أو بأقصى البلاد، حتى أصبحت بالنسبة لهؤلاء: تقليد متبعاً أو عادة سنوية..

والمولد بصيغة عامة، تمثل أهم مناسبات تجديد العلاقة وتوثيقها بين أتباع الطرق الصوفية من خلال الولي الصحتي بمولده، وبعض الأولياء يرتبط الاحتفال بمولدهم بإحدى الطرق الصوفية، وأولياء آخرون يفوق الاهتمام بهم حدود طريقة صوفية معينة.

ومولد الإمام الحسين هو أشهر موالد القاهرة، وكان الاحتفال به يستمر مدة أسبوعين، ثم تقلصت مدة الاحتفال إلى أسبوع واحد فقط، لدواعي الأمن، والليلة الختامية يوم الثلاثاء، ويندرج الجامع كتلة من الأتوار المبهمة، وتنتشر السرايدات حوله وفي ساحته وفي المنطقة المحيطة به، وتظل المطاعم والمقاهي تستقبل روادها طوال ٢٤ ساعة، مع غروب الشمس. ليس هناك موطن لقدم، ضجيج الميكروفونات يتصاعد من جميع السرايدات، بقرأة القرآن والخطب والإنشاد، تتداخل الأصوات الساخنة وتندفع الأجناد المتلاصقة، حلقات الذكر تنتشر من داخل المسجد إلى ساحته والشوارع الجانبية، روائح البخور والمطارة والشراب تتصاعد في الأجواء شوارع الحصى والحصى تشارك بالاعلان عن بضاعتها في الضجيج العام! باعة الشاي على الأرصفة، وباعة المسابح والطرايطير الملونة ولعب الأطفال... ويصعوبة التخلص من إلحاح الجميع... وعقب صلاة العصر، من يوم الليلة الختامية، تتوافد موكب الطرق



الصوفية.. أبرزها «زفة» الرقاعية والعامدية الشاذلية والسعدية، وعلى رأس الزفة «الخليفة» ممطوياً حساناً أبيض، وبين البسارق والرايات التي تميز كل طريقة، تتم الدورة مع الكهلل والإنشاد الجميل والزغاريد... مولد الحسين باختصار شديد هو مهرجان شعبي صاحب بكل ما تعنيه الكلمة من دلالات!

وتكاد تتشابه الصورة بالنسبة لمولد السيدة زريق، عقيلة بني هاشم وأم المواجه ورئيسة الدين، حيث تعد السراقات المصاحبة وحلقات الذكر والأنشطة الترفيهية كالزمانية بنادق الرش والعاب النسر والسمر والمراجيح، من الميدان وشارع بور سعيد إلى الحواري المحيطة بالمسجد... وصحب الزحام والمنجوج في الليلة الختامية بفوق الوصف!

وفي مولد نفيسة العلم، تنتشر السراقات بالميدان والشارع الجانبية، وتستخدم الأحواش بمنطقة المقابر كمطابخ وأماكن للإقامة، إلى جانب الخيام المصنوعة بين المقابر، فرق الإنشاد والموسيقى وحلقات الذكر، وسراقات إطعام الزوار، وهنا وهناك ترى الأماني المنزوعة للسيدة نفيسة، وباعة الشاي والحمن والحلوى والفول السوداني وتسجيلات الإنشاد الديني والطراير والقبعات الملونة والترمس..

وبينما أحد المجاذيب يتعمق بمعارات غامضة.. فجأة يطلق عدد من الرجال والشباب وللأساء.. من جميع الاتجاهات - حاملين بأيديهم ما صادفهم في طريقهم، لنصرة أصحاب مقهى جنوب المسجد في معركة حامية غير متكافئة، وبعد مطاردة الخصوم والتفاني في أداء الواجب» عادوا جميعاً هؤلاء «الأنصار» يتساملون في بساطة شديدة عن سبب الخفلة!!

ومشهد لمرات «الكارو» التي تقص بالنساء والأطفال، والبهجة تفرح الجميع، في طريقهم إلى منطقة المقابر.. حيث مولد «سودي زين العابدين» وتذكرت موقف شيخ المؤرخين «الجبرتي»، الرافض والناقد لما يحدث في الاحتفالات بمولد الأئمة واعتبرها من «الحوادث الجديحة» في حديث عن: عثمان أغا المتولي أغات مستحفظات، عندما قام بتجديد «مشهد الرأس» وهو رأس زيد ابن علي بن زين العابدين بن الحسين ابن علي بن أبي طالب - رضي الله عنهم - ويعرف هذا المشهد عند العامة بزين العابدين، ويقصدونه بالزيارة صباح يوم الأحد... فلما كانت الحوادث ومهيء الفرنسيين أمطوا ذلك وتخرب المشهد وأهملت عليه الأتربة، فاجتهد عثمان أغا المذكور في تعمير ذلك، فعمره وزخرفه وبهضه وعمل به سترًا وتاجًا ليعرضها على المقام، وأرسل فلدي

على - أهل الطرق الشيطانية! - المعروفين بالأشايير وهم السوق وأرباب الحرف المرتولة الذين ينسبون أنفسهم لأرباب الصناعات المشهورين كالأحمدية والرقاعية والقادرية والبرهانية، وأكد في حضورهم قبل الجمع بأيام، ثم إنهم اجتمعوا في يوم الأحد خامس عشر رجب (١٢٢٥ هـ) بأنواع من الطبول والزامير والبسارق والأعلام (والشرايط) وأخرق الملونة والمصبغة، ولهم أنواع من الصياح والنباح والجلبة والصراخ الهائل، حتى ملأوا النواحي والأسواق وانتظروا وساروا وهم يصيحون ويترددون ويحاربون بالصناعات والآيات التي يحرفونها وأنواع التوسلات ومناداة أشياخهم المنسبين إليهم بأسمائهم كقولهم برفع الصوت وضرب الطبلات: يا هو يا هو يا جباري ويا بدوي ويا نسوفي ويا بيومي، ويصحبهم كثير من الفقهاء والمتمتعين والأغا المذكور راكب معهم، والستر المصنوع مركب على أعراد، وعليه العمامة مرفوعة بوسط الستر على خشب، ومتحلقين حوله بالصياح والستارح يملحون أيدي الناس الذين يمدون أيديهم للتمسح والتجرك... ولم يزالوا سائرين على هذا النمط والخللاق تزداد كثرة حتى وصلوا إلى المشهد خارج البلدة.. وصنع في ذلك اليوم والليلة أظمة وأسمطة للمجتمعين وباتوا على ذلك إلى ثاني يوم!



- خليفة السيد البدوي،
يتصدر مركبه.



- في زفة، خليفة السيد
البدوي.



- قارعو الطبول والدفوف
على الجمال المزجانه في
زفة، خليفة السيد
البدوي.



- مشروح الشيخ إبراهيم الدمشقي بدمشق.



— «فتح عينك تاكل ملبن» والطراوير المطونة في مولد السيدة نفيسة!



— التماس البركة على لكرام الحمص في مولد الست دميانة.

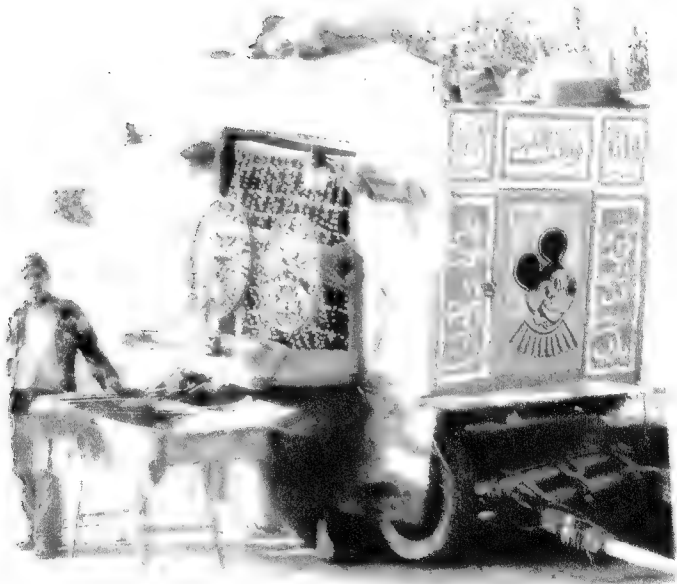


في مولد القديس بطرس وعمره...

— مسالون المطاهر بحي
بولاي أبي الملا.



— فی مولد میدی علی زین
الماہدین.



— ألعاب التسلية في مولد
الإمام الشافعي، —



— القول ويطلته في مولد
أبي الحجاج الأندلسي، —





- الماخام يذبح خروفاً طبقاً للشرعية اليهودية
في حبروخ أبو حسيده بدمهور.

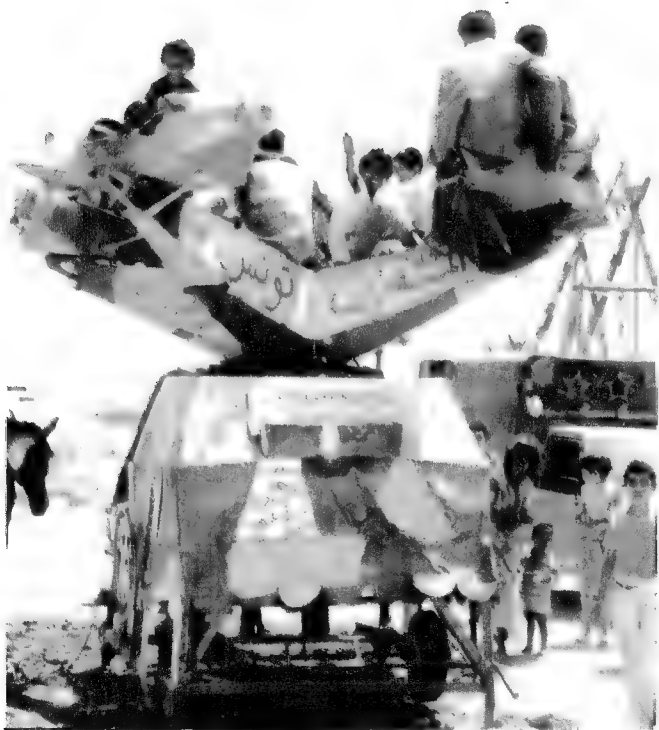


- محمد توفيق البكري أشهر من تولى نقابة الأشراف - عام ١٨٩٨ .

- جانب من النشاط التجارى فى مولد السيد البدوى .



.. في مولد الأتيا «برسم الحويان» بالمعصرة.



وفى مولد «الإمام الشافعي» الذي يتخذ مظهر العيد الشعبي، فإلى جانب نشاط الطرق الصوفية الملوحة، وحلقات الذكر والإنشاد هناك أيضاً جو من البهجة يشعها النشاط الترفيهي كترتيب المسجد والضريح والحال والمنازل وانتشار المهرادات المخصصة للذكر والفرق الموسيقية وألعاب الملاهي وللتساية، والخيام المتناثرة التي تستقبل الزوار بمظاهر من العفاوة والدعوة لتناول الطعام واحتماء الشاي وتذخين المعسل..!

وفى مولد «سيدى حسن الألوان» ومولد «السيدة سكيته» وهما من الموالد التي تستمر لثلاثة أيام فقط، نشاط الصوفية بها محدود إلى حد ما، ويميزها الفرق الموسيقية المتجولة على عربات الكارو، تلتقي «مقرعاً» من المشاهدين، وحلقات لرقص الجياد على أنغام المزمار..

وستظل المظاهر والتقاليد المتوارثة فى موالده سواء بالصدن أو القرى، بالرغم من التأثيرات المصرية فى مختلف مجالات الحياة، وستستمر لأنها تلبي حاجة متأصلة عند العامة من الناحيتين الدينية والاجتماعية..

وفى موالد الأقاليم، بوسط الدلتا، كمولد «سلم أبو مسلم» ببليس، ومولد «أبو المصاوي» ومولد «أبو خليل» بالزقازيق، ومولد «سيدى سالم» بستريس متروية، ومولد «أبو العباس» ومولد «سيدى عمر جعفر» بمركز الناجور، ومولد «الشيخة شهابية» بسبك الضحالك، ومولد «أبو غانم» بمخية سمود.. على سبيل المثال، فيلب عليها طابع حياة الريف، فتقسم المائلات للثريه وبعض الهيئات الحكومية فى إقامة السرانقات، ويتولى الإشراف على الاحتفالات والخدمة وكلاء المشيخة

العامة للطرق الصوفية.. وقبيل بدء الاحتفال ببدء أيام، تلحظ وفود المريدون ومن يطلق عليهم «المولدية» الذين يهبون أنفسهم لحياة التجوال بين الموالد، تزحم بهم القرية أو المركز، شياً فشيئاً، يصطحبون خيامهم وبعض الأغنية البالية ومواقفهم ونصائحهم وأطفالهم وتأخذ المراجيح وعربات القمص بالبنادق وادق الطلقة، أماكنها، وكثافتها الحلقين لإجراء عمليات الختان، كذلك سرادات السورك والفولزى والحوارة والأراجوز، ويبلغ صخب الزحام ذروته - كالمستعد - فى الليلة الختامية أو الليلة الكبيرة..!

وفى النجوم، يحتفل شعباً بأرؤياله فى يوم الاحتفال بمولد النبى، وتزدان الشوارع بأبهى الألوان والأنوار، وموكب الطرق للصوفية يطوف بكل مقامات الأروياء التماساً لبركتهم، وشيوخ الساجد يتصدرون الموكب راكبين الإبل بالجباب الأبيض والعقال البهوى، تزين صدورهم أوشحة باللون الذى يميز كل طريقة..

ومن الأروياء المشهورين بالنجوم، الشيخ «أبو الحعل» والشيخ «جاء الحق» الذى يطلى جدران منزله بالحناء

ويأتى على رأس هؤلاء «سيدى عنى الروهى» الذى يحتفل بمولده فى النصف الأول من شعبان، وينصب إليه كثير من الكرامات، منها أنه تبنى السلطان الظاهر برفوق بتولى حكم مصر، وأنه أنقذ المدينة من الدمار خلال الحرب العالمية الثانية، ببركته التى حولت مسار القتال إلى بحر يوسف!

وتوهب النذور باسمه، وتنتشر الخدمة فى ساحة مقامه بتقديم الطعام والشراب، وحلقات الذكر والإنشاد.. ويتميز مولد الروهى بالإقبال الجماهيرى الضخم من مختلف الطوائف، مسلمين وأقباط أيضاً، وتنتشر به ظاهرة ختان الأطفال، وحلق

شعر رؤسهم ثم يؤخذ جزء منه فيلقى به فى بحر يوسف، والباقي يحتفظ فى شق جدار من أركان المنزل!

هناك أيضاً «الشيخة مريم» التى يحتفل بمولدها مرة فى يوم شم النسيم والأخرى فى ذكرى مولد النبى، وقد اشتهرت ببركتها فى الشفاء من العقم!

وفى مركز مفاغة بالنبيا، وعلى وجه التحديد بقرية «بنى والمس» على البحر البوسفى، يشتهر مقام سيدى «حسن أبو رايكين» ويكرم أهل القرية المذكورة أنه كان مدفوناً بقرية «الجزنوس» ثم طار بعشه لينفث فى قريتهم! ويروى عنه كثير من الكرامات، ويعتقدون أنه يحرس القرية ويحفظها من السرقات وعداوات الدم! ويناجون إليه لرفع الظلم ولللاج من الحالات المرضية المستعصية والرضية فى الإنجاب!

ويبدأ مولده فى غرة ربيع الأول، مع بدء الاحتفال بالمولد النبوى، حيث تنصب أكشاكه أو ما يسمى بـ «الفرش» لبيع الحلوى والفول والشاي والماكولات، وألعاب الملاهي والقمار.. ويصحب رب كل أسرة أسرته لإقامة حيث المولد عدة أيام، ويخرج سحرة الضريح مع شباب القرية حاملين «بنرق» الشيخ أبو رايكين، يطوفون به أمام كل منازل القرية، فيخرج لهم كل منزل «المادة» بين قرع النورف والطلوب.

هناك فى صعيد مصر، تكثر ظاهرة «الدورة» كتقليد متبع فى موالد الأروياء، حيث يطاف بالكسوة الجديدة للمقام فى موكب صاخب، ويعد من الأحداث المهمة التى يترقبها الجميع بكل الشوق، وتتخذ شكل السحلم أو الهودج، حيث توضع الكسوة على قوائم خشبية فوق ظهر جمل، وقد يوضع تحتها مصحف، أو يجلس الخليفة تحتها ويرتفع إليه الأطفال ومئات من الأيدي تصاول لمس



الكسوة لثيل شيء من البركة... وشاهد هذا للمركب أو الدورة ، في مولد «السلطان الخراقل» بأبوتيج، وسيدي «أبو الهجاج» والشيوخ «موسى» بالأقصر، والشيوخ «على» بأسوان وأبو الحسن الشاذلي، بطريق عذاب.

ويتميز مولد «أبو القمصان» بالقرنة.. بطقوس «الدوسة» الفريدة من نوعها، حيث يجلس المريدون القرفصاء في صف طويل، فابضين بأسنانهم وأيديهم على سكاكين طويلة، ثم يخطو «الشيوخ عبدالله» الخلوقة، على هذه السكاكين، مستنداً على رجل من كل جانب.. وبعض الدراويش يدخلون سيقاً وأسايخاً حديدية في بطونهم وأفواههم... ويحتد الشيوخ أن بعض الأولياء يحضرون طقوس الدوسة هذه.. وربما يحضرها أيضاً رسول الله ذاته!

زفة المولد في بورسعيد:

حوالى الساعة الرابعة، من يوم السبت ٢٠ أغسطس ١٩٩٤، بدأت شوارع بورسعيد تخرج أنفاسها من النساء والأطفال والشباب، في جماعات أتت من كل صوب، تجاه طريق البحر وميدان الشهداء، محملين بأشواقهم والبهجة تفرغ كل الوجوه، في مشهد احتفالي رائع لا يتكرر إلا مرة واحدة في العام، لاختفى من حيلة سكان العاصمة، لكن من الواضح أن سكان الأقليم، وريف مصر

قد حملوا على عاتقهم مسئولية استمرار الظواهر الخرافية المصرية، شديدة الخصوصية..!

باعة الحلوى والحمص وحب العزيز والذرة المشوية والذندرية والفشار، أفسقوا بهراتهم على جانبي الشوارع التي سيمر بها مركب المولد، شعب بورسعيد تجمع بمختلف طوائفه بحدائق ميدان الشهداء، والشوارع المؤدية إليه، صغيب الزحام يزداد شيئاً فشيئاً.. سعدت إلى أعلى مكان من نافورة رخامية أمام مجمع محاكم بورسعيد، حتى يمكنني تشيبت هذه اللحظة الزمنية في بعض الصور التذكارية.. من بعيد.. بدلت تظهر الزايات والبيارق في طريق البحر، والذفة، تزحف في طء تجاه الشرق، خلف مبنى الأمن ونيوان المحافظة، حتى سر قيادة السويس، ثم عادت غرباً،

من شارع أحمد عرابي إلى ميدان الشهداء.. حيث توقفت في الساعة السادسة والنصف، في مقدمة الذفة: فرقة للأغن المرتكزي، يليها أربع سيارات مرسيدس بيضاء تحمل منبسط الشرطة، ثم عربات السطافي والإسعاف، وسيارتان للبحرية، ثم فرق الدراويش وطوائف الصوفية، كل طريقة تميزها الأعلام والبيارق باللون الذي اشتهرت به، أربع نماذج للكعبة محمولة على سيارات، يحيطها أطفال يرتدون الملابس المربية، كما تعود كبار التجار بالمدينة، للمشاركة

بسيارات مغطاة بالزهور والورق الملون، في أشكال زخرفية رائعة يحوسطها اسم «محمد» أو كلمة التوحيد، ونماذج ضخمة لحرائس المولد، وكل سيارة تصاحبها فرقة إنشاد، زغاريد وغناء ورقص ومحاولات للإمساك برايات الصوفية وتقبيلها التماساً للبركة.. في الساعة السابعة والنصف، تتحرك الذفة، عقب وصول ركب محافظ بورسعيد إلى مسجد «العباسي» بشارع محمد علي، حيث بدأت مراسم الاحتفال الرسمي بعد أداء صلاة المغرب...



مولد السيد البحري

... وهل أحد يجهل سيدي أحمد رضى الله عنه، إن أولياء ماوراء البحر المحيط وسائر البلاد والجهال يحضرون مولده!

هكذا قال الإمام «الشعراني» بعد أن أشار إلى أطفال الهدى الصغار «الذين لا يطفون إلا ببركة سيدي أحمد رضى الله عنه... ثم أورد رواية شيخه «محمد الشناوى».. أن شخصاً نكر حضور مولده:

«فصلب الإيمان، فلم يكن فيه شعرة تمن إلى دين الإسلام، فاستغاث بسيدى أحمد رضى الله عنه، فقال بشرط ألا تعود، فقال نعم فرد عليه ثوب إيمانه...» وأضاف السيد الهدوى قولته الشهيرة: «وعزة ربي، ما عسى أحد في مولدى، إلا وثاب وحسنت ثوبه،!!

كما أشار المؤرخ الشيخ «الجهرتى» إلى مولد السيد، باعتباره عيداً سنوياً، يقصده الناس من كل صوب، ابتغاء التجارة والبركة والتسليّة! وهذا المهرجان الاحتفالى الضخم، لا يقارن به احتفال بمولد آخر فى مصر عامة، ويبدأ الإعداد لهذا المولد الكبير قبل أسابيع من موعده ..

ففى أول شهر سبتمبر من كل عام يجتمع «الجلس الأعلى للمولد الأحمدى» المكون من محافظ الغربية، ومديرى الإدارات الحكومية، وخليفى السيد الهدوى، وشيخ الجامع الأحمدى، من أجل تنسيق دور الأجهزة المحلية فى اتجاهات محددة كتوفير المياه والكهرباء، والحفاظ على الصحة العامة، وتحقيق سهولة المرور، وتشهود الإجراءات الأمنية والالتزام بالآداب العامة، وتصدر «التوجيهات» الرسمية.. وفى النهاية، يظهر المولد وكأنه أحد دون تخطيط أو تعاون فى سبيل إخراجه، بل يذكر أن المولد تم بفضل «كرامات» السيد الهدوى!

أما الأثرىاء من محبى «أهل الطريق» ومشايخ الطرق، فيشعرون فى الاستعداد للمولد، وتجهيز المون اللازمة من لحوم وأرز وشاى وسكر، لإطعام الإخوان

وعائلاتهم والصيوف.. وإذا لم تمتلك إحدى الطرق سرادقاً خاصاً بها فيتم الاتفاق مع محلات «القرافة» لإعداد سراق أو خيمة كبيرة، كما يتم ترتيب نقل الأطعمة وكيفية تجهيزها..

النشاط الاقتصادى:

أبرز مظاهر الإعداد للمولد، ما يقوم به تجار ملطاً ورجال الأعمال من تجهيز للسراقات مختلفة الأحجام، وتزيين وأجهات المنازل السعيدة بالمسجد الأحمدى، وأقواس من أقمشة السراقات بألوانها المميزة، تمتد أمام محلات الحلوى إلى عرض الطريق، مزودة جميعها بمكبرات الصوت الصاخبة، التى تمن عن متجائنها ومحاولات جذب رواد المولد بشى الوسائل، وقيام بعض العاملين التابعين لكل محل بالوقوف فى طريق الزوار، ووضع قليل من الحمص الفاخر فى أيديهم - تبركاً - مع الوعد بالفرار عقب إتمام الزيارة!

ويستمر ضجيج الميكروفونات، وكأننا فى احتفال تكررى موجون.. تدخج الأناشيد والمدائح الدينية، هذا بالإضافة إلى ما يقوم به الباعة المتجولون الذين يصنعون مناصد خشبية، عليها أكداش من الحمص والحلوى والسكر والنبات، وعلى زائر السيد أن يشتري، كل حسب قدراته، فهى عادة وتقليد مصرى متوارث أن يحمل هذه «البركة» إلى بيته، وأن يهدى منها إلى الأحبة المقربين، وهذه العادة، وهى أصل المثل للشائع «رجع من المولد بلاحمص»!

وأكثر الأطعمة تداولاً فى هذا المولد: الكباب والكفتة، والسك المشوى، طواجن الخضار باللحمة والفول والفلافل، والكشري، والسق، والبطاطا، وكل ذلك يباع فى محلات متخصصة أو على «عربات اليد».. بالإضافة إلى ألدان من أعواد قصب السكر، المكتسة على

الأرصفة، والفول السودانى وشار جوز الهند..

وبالنسبة لسراقات الصوفية، فإن أبرز الأطعمة هى الشريد أو الفتة، ولحم الضأن المسلق، وهى فرصة رائعة للفقراء الزرير لالتهم أكبر قدر من اللحوم... بالإضافة إلى الخضروات المطهية وسقط الذبائح، والخبز القديم (المش) والبيض والقرقوش..

أما أهم المشروبات، فهى الشاى والمياه الغازية والقهوة والقرقة والكركديه وعصير القصب والبطيخة!

ويخلاف الأطعمة والأشربة، تتلشر محال بيع الأدوات المنزلية، من اللباس والألومنيوم والبلاستيك، وتجارة لعب الأطفال والطراوير والخلل والبخور والحلى المقلدة وشرايط المدايح والذكر والعطور زهيدة الثمن والمياه الغازية.. كما يعتبر سكان الزرير أن فترة المولد هى خير الأوقات وأنسبها لإجراء خدان الأولاد، والبركة، تشمل جميع حالات البيع والشراء!

حضور المولد من مظاهر التقوى!

تنأزج العلماء أمر «المولد» بين التحليل والتحريم، والتحفظ والإنكار، فهى ليست من الدين الذى أكمله الله لنا، وتتناهى مع ما أمرنا باتباع الرسول فيه، والعق يستدل عليه بالبراهين الشرعية، والمولد «بدعة» لا تخلو من المنكرات والآثام، وعودة إلى مظاهر الوثنية وتدنيس الأشخاص!

والبعض يرى فى زيارات الأضرحة وحضور المولد، أنها مظاهر التقوى والطاعة، بينما يذهب بعض غلاة المتصوفة إلى أنها فرض مقدس!

والتخلف عن حضور مولد السيد الهدوى، يجلب سخطه وغضبه على



الصخر وعليه آثار قدم غائرة يقال إنها قدم للنبي!

وفي النجالي الأخيرة للمولد، يصل التزام إلى ذوقه، داخل الجامع والساحة والميدان والشوارع المحيطة به، ومحاولة النفاذ إلى الضريح بين هذه الأمواج البشرية الهائلة هو ضرب من المستحيل!

آلاف من عائلات المريدين والمحبين، اقتششت الأرض بالبطاطين ومفارش قديمة وحصر وسلال الطعام ومراقد الكبروسين وبرادات الشاي، والمساجد المجاورة فتحت أبوابها لـ «صيف السيد... والهي العتيق يمس بالزوار، في الشوارع الضيقة والأزقة والحارات، وفي بعض الأحيان، يخذ بعض الزوار مجرد سائر من الأقمشة، مثبت على قوائم خشبية خفيفة، والبعض بفترش حصيرة ويلتحف ببطانية، ويجلسون عائلات ومجموعات يحتسون الشاي ويدخنون الجوزة أو الشيشة، بينما تنتشر حلقات الذكر في كل ركن، وبعض الزوار يقفون في مساكن أقاربهم أو أسدقائهم، وكبار التجار يستضيفون لأضيافهم، الذين يأتون ومعههم الخيرات من خراف نذرت لمولد السيد، وفواكه وغلل، وقد يدعون بعض الفقراء إلى ولائهم ليشاركوا طيبات ما رزقهم الله، وفي شارع البحر، قلب المدينة، منزله كبير خصص جزء منه لتقديم

تفوق الطريقة الأحمدية على نظائرها، وما للسيد الهدوي من تأثير عظيم ومكانة رفيعة، تجعل سائر الأولياء يحتشدون لشهود مولده!

ساحة الجامع الأحمدى:

ضريح السيد الهدوي ومسجده، يشهدان نشاطاً مكثفاً قبل المولد وخلالها، فتزين ساحة الجامع والميدان بأعلام ورايات الطرق الصوفية، وبالسرانقات الضخمة، وتعد حلقات الذكر عقب صلاة العشاء، وطوفان الزوار لا ينقطع وحركتهم الهادرة لانهاداً... رجال ونساء وأطفال يتدفقون نحو ضريح السيد وصيحات وتحارب الجميع: «مدد يا شيخ العرب... يا سيد، واسعى وصلى ع النبي، والحمد... يا أهل المدد، وهى الله يا سيد... نظرة! ومنهم من يتشبث بالضريح، معلقاً ومقيلاً، ومن لم يستطع الوصول إليه، يقف ملوحاً يديه، متمتماً بالدعاء وقراءة الفاتحة، ومنهم من يخر مقبلاً عتبات الضريح، ومن الرجال من يخلع شالته ويربطه في المقصورة، والبعض يكففى بلنس المقصورة ثم يمشح يديه على وجهه وصدره، والجميع في حالة من التثوة والوجد!

ويحظى الحجر الموضوع في الركن الشمالى الشرقى، باهتمام الزوار، فالجميع يحاولون لمسها جلباً للبركة، وهو من

مريديه وأتباعه، وتداول الحكايات عن أناس تقاسوا عن حضور المولد، فما كان من السيد الهدوي إلا زيارتهم وعذابهم أو عقابهم!

ويروى عن الإمام «الشعراني» أنه لم يزعج ذات سنة في الذهاب إلى المولد، فجاءه السيد الهدوي في المنام:

«... كان يحمل عصا، جريدة نخل خضراء، يستدعى الناس من كل أنحاء المعمورة، فيوافدون من خلقه وعن يمينه وعن شماله، أم لا تملد ولا تحصى، ومر المركب أمامي، وسألني السيد أحمد الهدوي: هل سأتى معاً؟ فأجيب بأنى مريض، فقال: للمريض لا يمنع المريد الحق من الحضور، وأراني حشداً من الأولياء، الأحياء منهم والأموات، جميعهم ذاهب إلى المولد، ثم أراني جمعاً من أمراء الفرنجة، مصنفين في الأغلال، زاحفين على أرداسهم... فسأوى ذلك عزمى للذهاب، وقلت له: إن شاء الله سأحضر، فقال: ينبغي أن يكون لديك شئ يؤكد عزمك على المجيء، ثم عين على أسدين يحاكبان الأفيال ضخامة وقحامة، قائلا لهما: لاتدعانه حتى تسلمانه!

وهذه القصة، ليست فقط حجة في حضور المولد، حتى لأمرام الفرنجة الأذلاء المتعدين في الأسقاد، ولنا يمكن اعتبارها أيضاً دعاية طيبة، لإظهار

عروض المسيرك القومي، ومعرض صناعات تجارى، ومشرح لتقديم عروض الفرق الفنية الإقليمية، عن الحياة فى مصر زمن السيد الهدوى، أو تكتالول سيرته الذاتية باعتباره رائداً وطنياً!

المولد فى «سيجر» :

وهى منطقة مفتوحة تفصل بين المدينة والقرى، تضم مساكن خاصة وأملاك لوزارة الأوقاف، مخصصة للسيد الهدوى، ويشق المنطقة الزراعية، طريق ترابى يربط الريف بمدينة طنطا، طوله نحو نصف الكيلومتر يحتله طوال المولد: الباعة المتجولون يصرون الحصى والحصى ولعب الأطفال، وألعاب الحظ والرمية وعروض الألعاب السحرية، وفرق الإنشاد الدينى، واستعراضات راكبي الدراجات البخارية، ولأطفال المراجيح وصندوق الدنيا وباعة الأطعمة، والسلال، والأواني الفخارية، والمصنوعات الجلدية والحلى الفلدة، وبعض الباعة من المنطقة نفسها أو ما حولها، وآخرون أتوا من أقاصى السيد وبعض محافظات الدلتا، وعندما ينفض المولد، يشدون الرحال إلى سوق ومولد سيدى إبراهيم الدسوقي!

والى الغرب من طريق سيجر، أرض زراعية يطلق عليها الساحة أو الملاة، ومع بداية الأسبوع الثانى للمولد، تغلط بالسراقات الضخمة، المزينة بالأعلام والبيارق، وفى بعضها سائر من قمم الخيام، يفصلها إلى قسمين، ويخصص قسم منه للنساء وإعداد الطعام، وتزود بمصابيح كهربائية ومكبرات للصوت، وتقوم البلدية بتجهيز المولدات للكرناتية الضخمة المثقلة بالإضافة إلى الخيام الصغيرة، التى تنصب كل عام فى المكان نفسه بحكم العادة، مرتبة على هيئة مربع ناقص ضلع، فى مواجهة الشرق، وينصب أمامها «سارى» السيد

الهدوى الذى تروى عنه حكايات، منها أن انتهى - ع - والسيد الهدوى يزوران الساحة، فى الليلة الختامية للمولد، ويشاركان المريدن فى أنكارهم، فيهنز السارى ويمنلى فى تلك اللحظات!

ويروى أيضاً أن جميع الأولياء، فى تلك الليلة، يجتمعون حول هذا السارى، مشاركين الأتباع والأحبة فى حلقات الذكر، لتشمل البركة للجميع!

وأكبر السراقات فى الساحة هو المخصص لمديرية أوقاف الغربية، وفيه تتم مراسم ختام المولد فى الليلة الكبيرة، ويبلغ عدد الطرق الأحمدية اثنتين وعشرين طريقة، أربع عشرة طريقة منها هى المعترف بها من المجلس الأعلى للطرق الصوفية، وهى التى يخصص لها «خيام الخفمة» .. هذا لايملغ باقى الطرق الأحمدية - التى هى أشبه بمجموعات أو روابط صوفية محلية - من تقديم الخدمات تجاه «الأخوة» والصوف.

«شيخ المساجد» يتصدر السراقد، جالساً على كرسى وثير نسبياً، يحيط به نوابه، مشاهداً وموجهاً للذكر الذى يؤدى أمامه، مستقبلاً لوفود الأتباع والمريدن، يتقدمون فرادى لتحيته وتقبيل يده، والبعض يقدم إليه هدايا رمزية مثل الهبات المالية وزجاجات العطر وخراموش السجاير، وقد يأتي بعض المريدن بأسدقائهم ليعرفهم بالشيخ، وهى مناسبة لتجديد العهد، وتبنيح المريد أن يلتقى شيخ الطريقة وينال البركة، وجهاً لوجه ويداً بيد، دون وساطة نائب الطريقة، وعلى حسب مقدار الحفاوة وكرم الضيافة، يمكن جذب وضئ أعضاء جدد، ولابد أن يجتمع شيخ المساجد بسمات الأبهة وقوة اللغز إلى قلوب أتباعه، وإيس لأحدهم أن يرفع رأسه أو يتحرك دون إشارة من الشيخ، للمرشح أن يهفن عقب موته كـ «لى» ويصبح

قبره مزاراً، وينشر بركاته على أنحاء قريته وما يجاورها، وتروى عن كراماته الأساطير!

موكب الشناوية أو «ركبة الحمار» :

فى اليوم الأخير من المولد، عقب صلاة العصر من يوم الخميس، يبدأ الموكب من أمام الجامع الأحمدى، وقوده خليفة السيد الهدوى ممتطياً جواده، وسط مجموعة من ضاربي الدفوف على ظهور الجمال، وفرقة حرس شرف عسكرية، ومجموعات من الطرق الأحمدية، حاملة الأعلام والبيارق، متجهين جميعاً إلى جسر سلوود، حيث موقع المدخل القديم لمدينة طنطا، وهناك ينتظرون وفد الطريقة الشناوية، القادم لتحية وفد الخفمة.

وهذا اللقاء، أصبح تقليداً متبهاً لإحياء ذكرى حدث قديم، فقد عزم مؤسس الطريقة الشناوية الشيخ «محمد الشناوى» على السفر إلى طنطا، وإعلان ولادته لسيدي «عبدالعال» أول خليفة للسيد الهدوى، فامتطى حماره فى سفره هذا، وفى كل عام، يقود خليفة الشناوية موكبهم، فوطوف بقرى طنطا أولاً، ثم يتجه إلى مكان اللقاء. وعندما يظهر خليفة السيد الهدوى، يبادر خليفة الشناوية فيخلع عمامته تقديراً وتوقيراً، حيث تواترت الحكايات بأن الشيخ محمد الشناوى قد فعل ذلك، وبصطحب خليفة الهدوى، خليفة الشناوى، لأداء صلاة المغرب بالجامع الأحمدى، ثم زيارة ضريح السيد الهدوى.

موكب الخليفة :

فى اليوم التالى - للجمعة - يكون الموعود مع أهم أحداث وختام هذا المهرجان السنوى. فعقب أداء صلاة الجمعة، تحتشد الشوارع والميادين



الرجل الصالح، الإمام العارف أبي الحسن الشاذلي، قصد الحج فترقى بهذا الموضع برحمة الله... وأهل القوافل يقصدون هذا القبر للزيارة، ويرون أن الدعاء عنده مستجاب.

كما كتب عنه الرحالة الأشهر ابن بطوطة... وبعض الرحالة الأجانب الذين اجتازوا الصحراء الشرقية، مع بدايات القرن التاسع عشر، منهم المستشرق السويسري «هوركهاردت» في عام ١٨١٤، والبريطاني «جون بول» عام ١٩٠٥ والذي وصفه بقوله: «أهم المزارات في تلك المنطقة، بالقرب من جبل أبو حماميد، وهو حسن البناء، تعلوه عدة قباب، ويقوم فيه نقيب مغربي، وعربان الصبابة يزورون هذا الضريح سنوياً».

في عام ١٩٧٢، أعدى الرئيس الراحل السادات مقصورة جديدة للضريح، صلت بدار الكسوة الشريفة بالقاهرة، وفي عام ١٩٧٩، أعدت وزارة الأوقاف مشروعاً لتوسعة الضريح وتجديده، حتى تحول إلى مركز إسلامي مهم بالمنطقة الجنوبية الغربية من صحراء البحر الأحمر، وألحقت به مكتبة ضخمة ومعهد أزهري.

والإمام الشاذلي، قطب الألياء، وإمام الأصفياء «الوث» للجامع الزباني،

والحرف، كما كان يحدث في المراكب السلطانية في عصر المماليك والعثمانيين، ثم عربات تهرها الجياد، محملة بحشد من النساء والأطفال، وما بين للصياح والغناء ونقر الدفوف، يعم ضجيج مبهج، في مشهد ينتظره الجميع - بكل الشوق - في العام التالي!



مولد أبو الحسن

الشاذلي

كان «القاسم بن يوسف التجيبي المسمي» أول رحالة عربي يسجل زيارته لقبير العارف بالله «أبو الحسن الشاذلي».. وهو في طريقه إلى الحج، في رجب سنة ٦٩٦ هـ/ مايو ١٢٩٧ م.

ويقول التجيبي: «ونزلنا على ماء في بئر تدعى حميرا، وبإزاء هذه البئر قبر

وللشرفات وأسطح المنازل، بالزوار وأهالي طنطا، في أضخم تجمع شعبي بالمدينة، على مدار العام، لمشاهدة «زفة» أو موكب خليفة السيد الهدي، ويبدأ من أمام الجامع الأحمدى، ماراً بالشوارع الرئيسية، يتقدمه فرقة من الفرسان، وفرقة من المشاة، وفرقة من قوات الأمن، وبعض الطرق الصوفية، على رأسهم الرقاصية، بالرايات والأعلام السوداء، والقادرية بالرايات الخضراء، بما يفسر على أنه تأكيد للعلاقة التاريخية التي تربط السيد الهدي بأقطاب العراق. وبعض الطرق الصوفية، وعلى رأسها البرهامية، لا تشارك في هذا الموكب، تحسباً من اعتبارهم مجرد تابعين للخليفة الأحمدي!

والخليفة على حصان عربي أبيض جميل، في أبهى زينة، يرتدى العمامة البيضاء الفاخرة بالسيد الهدي، وعباءة سوداء عهد العال، وسط موجات من الفرح والبهجة الطاغية، وتطير الزغاريد، ويتبع الخليفة جملان تزيئهما سروج باللونين الأحمر والذهبي، عليهما رجلان يقرعان الدفوف النحاسية، وقد يحمل الخليفة مظلة، تحميه من حرارة الشمس أو ما ينهال عليه من اللعس والورد والسكر اللذبات، وتتأهّد خلال الموكب، عربات الحظوظ المزينة تحمل ممثلين عن مختلف الصناعات



العارف بالله الشيخ محمد رضاوان

أشهر أولياء صعيد مصر في هذا العصر، ولد بقرية «البخداوي» مركز الأقصر، في عام ١٣١٥هـ / ١٨٩٥، نشأ في أسرة ثرية محافظة، ينتهي نسبها إلى الإمام الحسن - رضى الله عنه - سبط رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حفظ القرآن وتلقى علوم الشريعة في سن مبكرة، في الثانية عشرة من عمره، اعتزل الناس للمرة الأولى، في إحدى غرف منزل أبيه نحو شهرين..

انضم إلى الطريقة «الخوانساري» كشيخاً بالشيخ أبي الوفا الشيرازي ونخبة من رجال التصوف المشهود لهم بالفصل والفقوى، وقد مرَّ الشيخ بثلاثة مراحل مصطنعة حتى نال درجة «الولاية».. استغرقت المرحلة الأولى نحو أربع سنوات، لم يهرف فيها طعماً للراحة، وتميز مزاجه بالتناقض للحاد، ثم بدأ يحرر ذاته من مطلق البشر «كيف» و«ماذا» و«لن».. وذهب نفسه كاملة لمحبة الله والإخلاص في طاعته، وتلقى إشارات نورانية سمت بروحه، وفي بعض الحالات كان يلزع عنه ثيابه، وأحياناً كان يستطيع التحدث إلى الناس، وأحياناً أخرى، لا يحمل مجرد وجودهم، وقضى في وجوده، فترات طويلة واقفاً راجلاً

بولاق، بمسجد سيدي «سلامة» الراضى، مؤسس الطريقة، وجامع العامدية الشاذلية بسور نادی الزمناك، وهم الأكثر ظهوراً في مولد «السلطان أبي العلاء» ومولد «أبو العباس المرسي» بالإسكندرية.. مع انتشار هائل للطريقة للشاذلية في كثير من البلاد الإسلامية، خاصة شمال أفريقيا.

في وقفة عرفات، من كل عام، يتوافد أحياء الشاذلي وأتباعه، من جميع المدن والطبقات، قاصدين مقام الشيخ في «حمولها» التي كانت محطة للقوافل على طريق الحج القديم، تكاد تختفي الأبل والحمر، فقد حلت محلها السيارات بأنواعها، تنص بالأحباب، والأسواق، والذبائح والحقوق والحلوى والكسارى، وتتلئ الساحة المحيطة بالمسجد وسفح الجبل، بخيام الزائرين، حلقات الذكر تشد حول الضريح، والأنصحية تدبج على جدرانه، والمقام مغطى بالرسائل التي تحمل الأمانى وطلب الشفاعة، وصور شخصية وهدايا، ولوحات قرآنية.

وعلى امتداد الطريق الطويل المؤدى إلى المسجد، تطالعا على الجانبيين، حوانيت صغيرة لبيع الملابس الملونة، وأدوات الزينة، والأدوات للمنزلية ولعب الأطفال.. وخيام متناثرة لألماب الحواة والسيرك..

وأبرز ظاهرة هي: الطواف بكسوة للمقام، ويحرص الجميع على شهوده، طيات من الصرير الأخضر، يمسك بأطرافها عدد من شباب المريدن، يطوفون بها أرجاء الساحة، في موكب صاخب، مرددين كلمات التكبير والتوحيد والصلاة على رسول الله، بينما الكسوة تكماج فوق الرموس، إلى أن يصلوا إلى المقام، وتسلم إلى سدة الضريح.

صاحب الأسرار العلية والحقائق القديمة والأثور المسمدة، أستاذ الأكابر، والمفرد في زمانه بالمعارف السنية والمفاخر، ولد سنة ١٢٥١هـ / ١٨٩٧م بقرية «غمارة» بالقرب من مدينة «سبتة» على مضيق جبل طارق، ثم انتقل إلى مدينة تونس، وتوجه منها إلى بلاد المغرب والشرق، وحج عدة مرات..

ويقول «مؤمن الشبلنجي» صاحب «نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار» عن الإمام الشاذلي، أنه قدم الإسكندرية من المغرب وصار يلزم ثغرها من الفجر إلى الغروب.. «كان إذا ركب تمشي أكابر للفقراء والدنيا حوله، وتنتشر الأعلام على رأسه، وتضرب الكاسات بين يديه، ويأمر التقبيل أن ينادى أمامه: من أراد القبول الغوث فعليه بالشاذلي».

وكان - رضى الله عنه - يقول: إذا عرضت لك حاجة إلى الله، فأقسم على الله به، وقال تلميذه أبو العباس المرسي: «والله ما ذكرته في شدة إلا انفرجت ولا في أمر صعب إلا هان»..

وواظب على حضور مجلسه بالمدرسة الكاميية بالقاهرة، نخبة من أشهر علماء ذلك العصر: هو الدين ابن عبد السلام، ابن الحاجب، ابن دقيق العيد، ابن الصلاح، ابن عصفور وعبد العظيم المنذرى وغيرهم...

والطريقة الشاذلية، تتجاوز فروعها المائلة، تعمل في معظمها أسماء العائلات التي تبشّر الدعوة إلى الطريقة، في المناطق التي نشأت بها، منها البرهامية الشاذلية، القادرية، الطماوية، المقادية، الدندراوية، الداغية، الشبراوية، الخفاجية... وأشهرها جميعاً «العامدية» الشاذلية، وأكثرهم تنظيمًا، ومركزها حي



صامتاً، ذاهلاً عما حوله، باكياً متحجباً، قليل النوم، وبدأ بعض المعارفين التقرب إليه، ويقول الشيخ: «بعض الناس يحسبون أن بلوغ مرتبة - الولاية - أمر يسير، وهذا خطأ، فإذا أردت هذه المرتبة، عليك أن تخضع نفسك للاختبار، وتعالى حتى تستمتع، وترضى بالمصائب التي قسمها الله لك».

وفي المرحلة الثانية، بدأ يتحدث المريضية، والمعتقد أنها لغة كبار الأولياء، وسمع الشيخ بنادى الأولياء في جميع أركان الدنيا، ويقتلى منهم أبناء سرعان ماتت في الصحف، وكان يصف أحوال من انتقلوا إلى الدار الآخرة.

وفي المرحلة الثالثة، عاد للشيخ إلى أهله، وقد استقر طبعه، فأشأ بمعهد رضوان.. وبدأ نشر حكمته وتعاليمه بين أصدقائه وأتباعه، وتفسير آيات من القرآن الكريم بطريق «الإلهام».. قالوا: «إني أنطق بما يوحى في قلبى ولا شيء سوى خلله».. وتعالى الشيخ بإدراك ثاقب وبصورة نافذة، فكان يعرف أسماء الناس ومشاكلهم أو رغباتهم بمجرد دخولهم عتبة!

في إحدى جلساته، قال الشيخ: «لقد مر على وقت كنت فيه في غاية الشوق لرؤية الأولياء، والآن، فإننى أراهم أجمعين، الذين مازالوا على قيد الحياة، وأولئك الذين توفاهم الله... ولقسم بالله

أن نصرانياً أصبح لليوم - ولياً - للقلب مكروب هذه الأيام.. وإن يمكننى أن أذكر لكم كل ما سمع وأرى»!

وسيرة الشيخ تزدخر بالمعجزات المصنفة تحت اسم «طبيعة الفواطر» وهى نوع من الإخبار بالغيب.. منها أن الشيخ كان مع مريدته، على مأدبة غداء فى قنا، فاستبدت به حالة عجيبة، وتوقف العاصرون وأطرقوا صامتين، إلى أن هدأ الشيخ ثم واصل طعامه، قائلاً: «إن لهذه الأخ الحاج محمود عبد الرهبان، قد وضعت مولوداً فى الإسماعيلية، وعانت كثيراً، فلم أستطع تناول أى شيء حتى يريحها الله مما هى فيه، والحمد لله تمسرت الأمور وتمت الولادة، وأعطاه الله ولداً.. ووصف المولود وصفاً دقيقاً، وكان والدها الحاج محمود، مأذون الناحية، حاضراً لتلك المأدبة، ومن علماء الشريعة المشهود لهم بالقوى والصلاح، وبعد ساعات وصلت إليه برقية تهلة بالمولد «الحفيد»..!

وفي حالات كثيرة، عندما كان الشيخ يرى الرسول صلى الله عليه وسلم فى منامه، يبادر بإخبار المريض بأنه سيشفى ويبارك الله فى عمره، وكان من أتباع الشيخ أحد محبيه «إسماعيل حسن، قد استبد به القلق واستولى عليه هم كبير، بسبب أخيه «هريدى» الذى كان طريح للفراش فى حال خطر بمستشفى الأقصر،

فقال له الشيخ رضوان: «إن لأخيك عشرين عاماً أخرى يحياها، اذهب وأنبئه بالخبر، ولا تخشى الناس فيما يقولون.. فالذى يعلم الأسرار الإلهية هو الذى ألهمنى..» وحدث بالفعل ما قال به الشيخ!

وتواترت الحكايات عن العلاقة الحميمة التى كانت تربط الشيخ رضوان بالرئيس الراحل جمال عبد الناصر، وعن اعتقاد الرئيس فى منزلة الشيخ واحترافه به، وتذكر إحدى الروايات، أن عبد الناصر أرسل سكرتيره الخاص، عام ١٩٦٦، لترتيب زيارة للشيخ، لكنه أبى أن يأتى عبد الناصر لزيارته، قائلاً: «أفضل لو أننى أصبحت المضيف، بدلاً من المضيف، حتى يمكننى أن أسدى إليه النصيحة كاملة دون حرج»..!

ويرى تلاميذ الشيخ حكايات عن زيارة أخرى للرئيس، إبان الأزمة التى مهدت لكثافة يونيو ١٩٦٧، حاول فيها الشيخ، أن يأتى الرئيس عن خوص غمار الحرب، مؤكداً له أن مستقبله السياسى يخلو شامساً من بشرى للنصر.. لكن الرئيس أصغر على موقفه.. عندئذ أعلن الشيخ عن أمه فى الأيشهد الهزيمة المتوقعة..! وقتل عائد إلى قريته، وتشاء القدرة الإلهية أن تقبض روحه فى الرابع من يوليو.. أى قبل تشوب الحرب للأسماوية بيوم واحد!!



العارف بالله أبو الحجاج الأقصرى

هو العارف بالله السيد يوسف ابن عبد الرحيم بن غزى بن عيسى الزاهد، ويكنى نسبة الشريف إلى الإمام الحسين ابن الإمام علي بن أبي طالب - رضى الله عنهما - ويكنى بـ «أبي الحجاج الأقصرى»..

ولد بمدينة بغداد، حاضرة الخلافة العباسية، في منتصف القرن السادس الهجرى، نشأ في أسرة اشتهرت بالتقوى والورع، وحفظ القرآن في سن مبكرة، ونال قسطاً من التعليم والثقافة الدينية تحت رعاية والده، ثم امتحن صناعة غزل الصوف وحاكته، حتى نال شهرة في هذا المجال، وظل يتردد على حلقات الرعظ والفقه، التي اشتهرت بها بغداد في ذلك العصر، وكان يقدمها كبار الأئمة وأقطاب التصوف، وتلقه بالمدرسة النظامية على مذهب الإمام الشافعى، ونهل من علوم الحديث والشريعة والتصوف..

رحل أبو الحجاج، وهو على مشارف الأربعين من عمره، إلى مكة المكرمة، بصحبة أجياله الأربعة وبعض من أهله وصحبه، ثم رحلوا إلى المدينة

المسورة، ومنها إلى مصر، حتى استقر به المقام في مدينة الأقصر، في نهاية حكم السلطان صلاح الدين الأيوبي..

ويروث أهل مسعود مصر قصته الشهيرة مع الراهبة «تريزة» صاحبة النفوذ والسلطان قبل مجيئه، وطلبه أن تسمح له بامتلاك قطعة أرض بالمدينة، بمقدار تساع جلد جمل!.. ومناقب هذا للقطب أكثر من أن تحصى، أبرزها أنه استطاع بتأييد من الله تبارك وتعالى، أن يغير وجه الحياة في هذه المدينة، التي كانت أكبر معازل الكهنوتية!

مشاهد من مولد أبى الحجاج

تتوالى الاحتفالات بالسوالد في مدينة وقرى الأقصر، مع نهاية شهر صفر حتى نهاية ربيع الأول، وبشكل متميز يعكس بوضوح الواقع الاجتماعى والاقتصادى للريف في عهد مصر، تأكيداً لشخصية كل قرية وجمع.. فأهالى القرنة والبر الغربى يحتفلون بمولد «الشيخ الطيب».. وأهل المنشأة يحتفلون بمولد الشيخ «على الخلوئى»، وأهل الكرنك بمولد «الشيخ موسى»، ومولد «أبو الجوده والجواهره بمولد الشيخ «أبو الغلى».. والبعض يرف بمولد «أبو القمصان» ومولد «أبو زعوب».. وأهل الزينية والبياضية يحتفلون بمولد سيدى «أحمد بن إدريس»، ونجح الخطاب بمولد الشيخ «أبو العلا».. كذلك يحتفل أهل الكرنك بمولد العارف بالله «يوسف الحجاجى» إمام الطريقة الخوانسارية بصعيد مصر.

في ذكرى المولد النبوى، تتسابق كل القرى والنجوع في مظاهر الاحتفالات، فتضيد السراياك في الشوارع والميادين، وترتفع رايات وأعلام الصوفية، وتنتشر مكبرات الصوت ومركبات سيارات

الحرقبيين المزبانة بالزهور والأصلام، ومركبات عربات الخطوط تتهاوى بفرحه للسائحين ودمشتهم، وما بين زغاريد النساء وأصوات المزمار وأنغام الربابة وشدة المششين تنهال من الشرفقات قطع الحلوى والقول السوداني، وإحساس بالبهجة والنشوة يغمر الجميع.. وفي المساجد، عقب صلاة العشاء تنلى آيات القرآن الكريم وتعدد حلقات الذكر والإنشاد الدينى.. بينما يتربص الشباب والأطفال والنساء كل ليلة مرور «الدورة» التي يتقدمها الفرسان حملة الرايات وضاربو الطبول والدفوف.

ومولد سيدى أبى الحجاج تتفاعل فيه مشاعر أهل الصعيد، وتكثلى فيه مظاهر الحفاوة والكرم، وقد جرت العادة على الاحتفال به في ليلة النصف من شعبان، حتى أصبح تقليداً مهماً وهدفاً عظيماً.. وأهم ظاهرة في يوم الاحتفال: تلك السراكب التي يجرها جموع المريدون، بين مظاهر التكبير والتهليل، مما يلقى بظلاله بما كان يحدث في المهرجانات الدينية في عصور الفراعنة، فطبقاً لورثايق مصر القديمة، في عصر رمسيس الثالث، كانت الاحتفالات تشغل ١٦٦ يوماً من السنة، وكان معظم الآلهة عدد من القوارب، التي تلعب دوراً رئيسياً في حقوق الاحتفالات الدينية، فقارب الآله «يعمل بجسماله» ويفرس فيه الحياة المتجددة.. وفي مهرجان «أوبت» كانت السراكب تخرج من معبد الأقصر، في احتفال ديني مهيب، تتهاذى على سفينة النيل بين أذخنة المباهر والصلوات والدعوات، حتى تصل إلى مرسى طريق الكباش فتحمل إلى قس الأقداس بمعبد الكرنك، وكان القارب الأكبر لآلهة «أمون».. ثم واحد لزوج «مون» والآخر لآلهة «خنسو»..



القدوسين «السيكساريوم» إلا بعد مضي خمسين عاماً من تاريخ انتقاله إلى «الأمجاد السماوية».. فإذا تم تصديق البابا على قداسه، طبقاً للقواعد الثابتة، يعلن ذلك بين جماهير الأقباط في جميع أنحاء البلاد، وتوضع رفاته بإحدى الكنائس، حتى يمكن للمؤمنين المسح بأيديهم على صندوق الرفات، فينالوا البركة المنشودة!

وتجدر الإشارة إلى أن معظم القديسين القدامى، قد لقوا حتفهم شهداء، إبان الاضطهاد الروماني للمسيحية، تحت حكم ثلاثة من الأباطرة الرومان: «ديسيوس - ٢٤٩: ٢٥٠»، و«دقلديانيوس - ٢٨٥: ٣٠٥»، و«جوليان - ٣٦١: ٣٦٣»، وأصبح للكنيسة تقويم خاص يعرف بـ «تقويم الشهداء» ويبدأ من ٢٩ أغسطس سنة ٢٨٤ م، وكان من المتبع، أن المسيحي الذي يدلي باعتراؤه عن حقيقة عقيدته، أمام الحاكم الروماني، محرصاً نفسه - طواعية - لكل صنوف التذيب ثم أقتل: يعد قديساً!

وقد تطور الاعتقاد في الشهداء والاهتمام برفاتهم ومراقبة الأعياد السنوية لهم، باعديارهم أبطالاً ناضلوا وبذلوا نساءهم في عهد الوثنية.. وقد انتقد الرهبان المصلح، «شودة» أهمية الاعتقاد في الشهداء وتقدوسهم، وكان



الموالد المسيحية واليهودية:

يوجد تشابه كبير بين المعتقدات الإسلامية، والمعتقدات المسيحية، بالنسبة للأولياء والقديسين، والكرامات والمعجزات التي تنسب لكل فريق، ومظاهر التقديس والاحتفالات الدينية، تضرب بجذورها في الإرث الحضاري المصري القديم لكل من الأقباط والمسلمين.

وتتجسد مرتبة «القداسة» لدى الكنيسة المصرية في الشهداء والرهبان، والسلطة الدينية المركزية للأقباط، المعطاة في بابا الإسكندرية وبطربريك الكرزية الفرنسية، له وحده حق التصديق على إعلان القديسين الجدد، وتوجد قاعدة لها استثناء واحد فقط فيما يخص البابوات، وهي أن القديس لا يدرج في قائمة

ويستمر هذا التقليد المتوارث في مولد أبي الحجاج، وضريحه داخل معبد الأقصر، كما يماثل هذا التقليد في مولد سيدي «عبدالرحيم القتاني» أيضاً.. على الرغم من تأكيد أهالي الأقصر على أن هذه القوارب مرتبطة بمجىء أبي الحجاج من مكة، أو بهجه إليها..

وظاهرة أخرى يتميز بها مولد أبي الحجاج وهي «المرحاح».. فعقب صلاة العصر، تحتشد الساحة.. بجوار معبد الأقصر.. بالفرسان من كل القري والدجرج، وخيولهم ذات السروج المزركشة، ويبدأ بلعبة «التحطيب» التي يجيدها ويعشقها أهل الصعيد، ثم الاستمتاع برقص الخيول على المزمار والربابة، ويستعرض كل فارس مهارته في الفروسية والرمح بالحصان والإتيان بحركات صعبة، تستحوذ إعجاب المشاهدين، كذلك لعبة «الطردة» وهي مبارزة بالصصى والخييزان من فوق ظهور الجراد، ثم يبدأ سباق الخيول ويستمر حتى آذان المغرب.

وتتوالى ليلالي الاحتفالات في دواوين العائلات، وفي السراقات، وتنتشر النباح ومظاهر الحضارة والكرم تشمل جميع الرافدين، ويبرز المنشدون مواهبهم في مدح الرسول وأهل بيت النبوة، وفي مناتب أرباب الأقصر، وفي سرد القصص الدينية والعتيق لأرض العجايز.

ذلك إبان القرن الخامس الميلادي، حيث أصبح لكل قرية مزارر لشهيد يحوى عظاماً لبعض الموتى للجهرلين، أخرجت من القبور، ومنحت كل التبرجيل والاحترام، دون أدنى دليل يثبت أنها - على الأقل - بقايا مسيحيين^١. ويطلع على هذه الرفات أسماء وألقاب لا تقة، وفي حالات كثيرة كان المرجع الوحيد في هذا الشأن «حلم» أو «رؤية» لكاهن أو راهب، وهو ما كانت ترفضه الكنيسة المصرية في ذلك العصر..

والطبقة الثانية من القديسين، هم الرهبان، فيأتون في المرتبة الثالثة للشهداء في الجنة.. و «بعض الدجوم أكسبر بريشاً من الأخرى، وإذا كان القديسون في العصر الحالي ينتمون إلى هذه الطبقة، فإن بعضاً من القديسين الأوائل، كانوا في الأصل رهباناً كالقديس «أنطونيوس» والقديس «بولس»..

ويعد البابا الراحل «كهولس السادس» أشهر القديسين في هذا القرن، وهو من الرهبان ذوي القداسة، وقد دفن في سرداب بدوير القديس (ميثاس - أبو ميثا) وفي الموالد المسيحية، تتكشر التذكارات التي تحمل صورته، وفي أيام الجمع والأحاد، يشهد للدير حشد غفير، وعلى القبر الرخامى، وضعت أوراق وأقلام، لمن يرغب في تحقيق أمنية أورجاء من القديس كهولس!

وكتابة «النباس» تمثل تقليداً عريقاً عند أقباط مصر، فيملكون إطرارات الأيقونات، وشروح كهف القديس «أنطونيوس».. وفي أى مكان بالأديرة التي يختارونها لقضاء حوائجهم، فتوضع في الشروح قصاصات الورق التي طويبت بعلانية، وتحمل تلك العبارة البسيطة «انكر يارب عبدك فلان...»

وقد تحمل الورقة طلبات محددة برجاه عون القديس في قضائنا الصالحم أو شفاء مريض أو حل مشكلة زوجية!

وقد جمعت معجزات «كهولس السادس» في عدة مؤلفات وهي تماثل في طبيعتها ما يروى عن معجزات الأبولوا المسلمين، سوى بعض التفاصيل الصغيرة المرتبطة بالطقوس المسيحية كالاستخدام المتكرر للزيت والصليب والخبز المقدس..

وكيفال لما يروى عن معجزاته، ما حدث لـ «عزى زكى» الذى كان يعمل في مكتب بريد دشنا عام ١٩٦١، فقد أصيب بمصداق مزمن أفقده البصر تماماً، فسافر إلى القاهرة في نهاية أيام الصوم الكبير، وعرض نفسه على أشهر الأطباء الذين أكدوا استحالة أن يسترد بصره مرة أخرى... وكان أن تحققت أميته القديمة بقاء البابا كهولس، وقبل أن يخبره بحالته، بارك عييه بعلامة الصليب، قائلا: «سوف يشفى يسوع المسيح عينيك، وعاد إلى بيته، وفي اليوم التالى، بدأ بصره يعرد إليه شيئاً فشيئاً، وخلال بضعة أيام استرد بصره كاملاً.

وتشمل معجزاته أيضاً، شفاء أمراض القلب والصرع والشلل والكلى والحصى للشوكية والربو وأورام الرئة، والأمراض العقلية، وحصى الكلى... إلى جانب طرد الأرواح الشريرة، ويرجع الأقباط أسباب تقصصها لبعضهم إلى «أخطاء تحدث أثناء للتصعيد...»!

وعملية إعداد بقايا الرفات - عظام أو شعر - للتدبرك بها، هي أمر مسيحي بحث، فالمسلمون، حتى المغالين في الاعتقاد بالأولياء، لا يعثرون أبداً برفات موتاهم، وعلى نحو ما شاهدنا في دير «الأمهر تادرس» بالقرب من باب زويلة فيبقايا هذه العظام فتوضع في أسطوانات

خشبية، مغطاة ببعض الأقمشة، حيث يقومون بشمريرها عدة مرات على الجزء المريض من الجسم، في يوم الأحد أو يوم الجمعة ولمدة ثلاثة أسابيع متوالية.. وكثير من الزوار من المسلمين وهذا أمر ليس بمستغرب، فهم يذهبون أيضاً لبعض القساوسة ليخلصوهم من الأرواح الشريرة!.. وكما تتردد بعض القبطيات على أضرحة الأولياء، لتحقيق أمنية بالحمل، وتذكر أن تحققت أميتها سواء هبة مالية أو ذبيحة أو.. صوم شهر رمضان ما تبقى من التمرا

وفي هذا السياق، نجد أن ما كعبه المستشرق البريطاني «إدوارد لين» منذ قرن ونصف القرن، مازالنا نشاهده ونلمسه في كثير من المعتقدات والتقاليد المتبادلة اليوم:

«إنها ميزة واضحة وسمه بارزة في شخصية الشعب المصرى، وبعض بلاد الشرق، حيث يتبادل المسلمون والأقباط واليهود خرافات.. بعضهم البعض، بينما يمتصون التحاليل الأساسية في عقائد الآخرين، فالمسلم أحياناً، يطلب كاهناً مسيحياً أو يهودياً ليصلى ويذرع له في مرضه، والمسيحيون واليهود الذين يعقون في المازق لنفسه غالباً ما يستدعون شيوخاً مسلمين، وقد اعتاد كثير من المسيحيين، زيارة أضرحة أولياء المسلمين، وبعض من الصالحين فيقبلون أوبديهم يسألونهم الدعاء، وشفاعتهم لتحقيق رجاء، ويمنحونهم الأموال والهدايا»..

وللكنييسة المصرية قديسون عراة اشتهر أمرهم، منهم «برسوم العريان» في أوائل القرن الرابع عشر للميلاد، حيث قصنى لحو ربع قرن تراقفه حبة ضخمة، في كهف تحت كنيسة «أبو سيفين» بحى مصر القديمة، والداك



ومولد «الست دميانة» من الموالد المشهودة، في مايو بكنيستها بالقرب من المنصورة، كذلك مولد «القديس يريشوم العريان» في سبتيمبر بمصر القديمة.

وتتشابه الموالد الإسلامية والقبطية فيما يتعلق بمجالات التسلية والنشاط التجاري، فإذا كان في الموالد الإسلامية تروج تجارة شرائط الكاسيت، قرآن وإنشاد ومديح، ولحمص والحلوى، ففي الموالد القبطية، تروج تجارة «التذكارات» الدينية، مثل الأقنونات التي تحمل رسماً للسيدة العذراء والسيد المسيح ويصنع القديسين ولبنائها، وعلى مقالة وأطباق نحاسية، وفي مولد القديسة «دميانة» تباع قطع من الفخار مكتوب عليها «بعودة يا دميانة»!

وتنتشر أيضاً عادة «الوشم» سواء لدى الصليبان على الصماصم أو صورة قديس أو المسيح مصغراً، وغالباً ما تقضى بعض الأسر أسبوعاً أو عشرة أيام في خيمة مجهزة من اللين، والأزياء - بصفة عامة - تتخذ مظهرًا بروجوازيًا..

والخدمة الكنسية تستخدم فيها مكبرات الصوت، وفتيان يزي موحد يظلمون تدفق الناس وتوجيههم، ويردد الزوار ابتهاجاً يسمى «ترنيمة التمجيد» ودعاء باللغة القبطية ينتهي بكلمة: «أجويس» ثلاث مرات وتعني «القدس» للقديس فلان... ويحرق البخور، ويوضع

الأقباط، فمن المعتقد أن بعضاً من الناسك والزهاد تنف أرواحهم وأجسادهم، وليس شرطاً أن يهربوا الصحارى فقط، وإنما يمكنهم السياحة في الأرض، ويخلون إلى أي مكان يطلب لهم حتى لو كان مغلقاً، ويستطيع القديس السائح أن يلج الكنائس ويجلس بين الناس دون أن يراه أحد!

وتبلغ الموالد المسيحية نحو اثنين وستين مولداً ويقام أكثر من مولد على شرف قديس واحد، فعلى سبيل المثال، يقام مولدان كبدوران للقديس «جورج» واحد في «ميت دمسيوس» في أغسطس، والآخر في «ريفي» بالقرب من أرمنت، في شهر نوفمبر..

وأكبر موالد السيدة العذراء تقام في عيد القيامة في كنيسة مسطرد، وكنيسة الزيتون بالقاهرة، وجبل الطير بالمنيا، وفي دير «المحرق» ودير «دركة» بأسبوط، بخلاف الموالد الصغيرة، ويسفر ذلك بطول رحلة العائلة المقدسة داخل مصر، ويعتبر دير المحرق أقصى بقعة وصلت إليها العائلة المقدسة جنوباً.. ودير دركة بجوارب أسبوط، فيحتل مساحة شاسعة وتلقب على طابع بقلعة الحدادة، وبه كهف يصب إلى السيدة العذراء، تستعد إليه جموع الأقباط في شهر أغسطس.

«أولوفريوس» - أبو نفس الذي يتحنج من أيقونته، أنه كان عرياناً لا تغطه سوى لحية الطويلة فقط... وخصصت له بئر بدير الأمير تادرس بالقاهرة.

وحكايات عن معجزات - تتخذ طابعاً من اللبنة الريفية - للقديس عهد المسيح المنهري، الذي توفي عام ١٩٦٩، وقد عمل واعظاً بقرية «منهرة» شمال المنيا وبها دفن وكان من قبل راهباً بدير القديس «مقار».. ومما يحكى عنه أنه أعاد الحياة إلى بطة امرأة فقيرة بعد أن ماتت!!

وقد عاصره في تلك الفترة، قديس ذاعت شهرته هو الراهب المقدس «فانوس» بدير القديس «بولس» ولد في بداية العقد الثالث من هذا القرن ويرى أنه عندما أتم الخمسين من عمره، ظهرت عليه علامات «الدورانية» وأصبحت له كرامات، وكثرة زواره شكلت إزعاجاً للدير، فنقل إلى منق النور في «بوش» بالقرب من بنى سويف، حيث أودع غرفة بمفرده نادراً ما يغادرها، تحيط به كرامة واضحة وغيرة من أقرانه الزهرايين، ويرفضون بيع صوره في المكتبات الدينية، ويؤمن بعض الأقباط أن «فانوس» قد زارهم وساعدهم في تخرج كراتهم!

وقد ألقى «العالم الخفي» لأولياء المسلمين بظلاله على فلة «السراج»

في مدخل الكنيسة و الدور صندوق للذئور، مقابل إيصالات بالهبة المدفوعة، من أجل رغبة في الشفاء أو أمنية بالنجاح أو للتوفيق في التجارة والحب!

كذلك توهب أمناحي، يقوم بذبحها وإعدادها جزائون مقطوعون، يبيع الدور مقدار الزرع من اللحوم والجلود، والباقي يوزع على الفقراء، ومع مظاهر الحفاوة برواد المقاهي القريبة، ومع الشرقيات الساخنة، تردد عيارات «باسم السحبة» و«باسم العذراء المقدسة» .. ويصن الزوار يرفعون رايات مطرزة، ويغلب عليها اللون الوردي توهب للدور أو الكنيسة، فتصنع منها الستائر والغرش والأيقونات. وتجرى عمليات التعميد في مولد «مارجرچس»، وفيه أيضا تجرى عمليات «الختان»، كما في الموائد الإسلامية، تمت إشراف عيادة طوارى مهداة من الحكومة الهولندية!

وفي الليلة للخشامية، وفي «زفة» كبيرة عصر، يحمل الأنبا أيقونة ذات إطار كبير تحمل رسماً للقدس صاحب المولد، مع إطلاق البخور حولها والجمع يتهاقون على لمسها ونوال البركة.

وظاهرة «التجلي» أو «الظهور» في موائد السيد العذراء والست «دميانة»، يعتقد بها عامة الأقباط، حيث تظهر العذراء ليلا في شكل حمامة بيضاء، تطوف حول برج الكنيسة وفوق الجموع المحتشدة في مسارات متعرجة، أو تظهر بنفسها كما حدث في سماء كنيسة الزيتون عام ١٩٦٨، ويشارك الأقباط مع المسلمين في عادة النوم بالأنصرحة خلال الموائد، أمين رؤية العذراء أو أحد القديسين، أو رغبة في تحقيق أمنية دينية... يكتبون رسائل بأسمائهم وأمنياتهم، على نحو ما يحدث في ضريح الإمام الشافعي وإيقاد الشموع أمام الأيقونات وصرير العذراء، كما يقوم بعض القساوسة بكسكة تمالك طلرد الأرواح الثرية!



مولد أبو حصيرة أو حائط المبكى الجديد

في الأسبوع الأول من يناير كل عام، وفي قرية «ميسوه» بدمهور، يتوافد نحو ١٥ ألف إسرائيلي يتقدمهم وزير الأديان، ويهود من أوروبا والملكة المغربية ليقوموا بمولد «صديق يعقوب أبو حصيرة»، وسط إجراءات أمنية مشددة وبإل معاهدة السلام بين حكومة مصر وإسرائيل، كان من المعتقد أنه ولي مسلم، وأكثر زواره كانوا من المسلمين وقيل إنه كان يهودياً ثم أشهر إسلامه، وتنسب له كرامات ومعجزات، ولقب «أبو حصيرة»، تعددت في تفسيره الروايات، منها أنه أتى طاقياً على حصيرة من سواحل المغرب إلى شاطئ الإسكندرية، وفي رواية أخرى. أنه أتى عليها طائرًا في الهواء، حتى حطت به في هذا المكان... وتجمع الروايات على أنه ولد بالمغرب، وعاش نحو ثلاثين عاماً في دمهور، إلى أن توفي عام ١٨٨٥.

وأصبح ضريح أبو حصيرة، واحداً من أبرز معالم السياحة الدينية اليهودية في مصر، وفي الليلة الأولى من مولده، يباع مفتاح الضريح، في مزاد رمزي، ببضعة آلاف من الدولارات تستخدم في ترسيم الضريح وتجميله، وطول أيام المولد، ينحون الخراف. لدخل الضريح.

طيقاً لشريعتهم، ويضعون أكياساً من المكسرات وأغذ أنواع الخمور على القبر «التماسك للبركة... ويقومون في خيمة ضخمة بجوار الضريح، وبينما يقضون أياماً في صخب وغناء ومجون، يطوفون حول القبر، ضاربين بأيديهم على صدورهم، وصرخات جنونية، تطلب شفاعته أبو حصيرة لتحقيق أمنائهم!!

الاعتقاد في شفاعة الأولياء:

التصورات المستمدة من واقع الحياة العقائدية الصوفية، تقدر بأن «الأولياء» هم هؤلاء الأشخاص الذين خصهم الله ببارك وتعالى. بقدرات متميزة عن القدرات الطبيعية والبشرية، يفتنون بها عن غيورهم من الناس، تجلس في مقدورهم أداء أعمال إيجابية، تعرف بـ «الكرامات»..

فالكرامة هي: «الإشارة أو الرمز الذي يشير إلى تلك القدرة التي يستند إليها الاعتقاد في الأولياء».

وإذا كان الاعتراف بالولاية يستند أساساً إلى وجود واكتساب القوة الروحية، فلا بد من دلائل تدعم الاعتقاد في الولي، كاشتهاره بقوة الإيمان والحكمة والتفوق وإتقان الذات والإسراع في تقديم المعون والمساعدة، وتستمر قناعته هذه القوة الروحية، إلى ما بعد انقضاء أجل الولي في الدنيا.

وكم عرف تاريخ التصوف الإسلامي من فرق وطوائف تعيش على تكري أولياء طواهم الرمس منذ قرون... وتبلغ الدهشة مداها لهذا السلطان الذي بلغ من قدرته على الاستجداد بهوى الناس، والاعتقاد فيمن أسبحوا في رحاب الله. و«نومة التاريخ»!

وقد شاع في مصر، نوع من الولاية، بأن يزعم «الشيخ»، واحد من عامة الناس، وأنه تلقى العهد، على السيد



أحمد البدوي أو الرهاضي، وقد ادعى أحد مشايخ الطريقة «البرهامية الدسوقية» في أولي جاساني معه، بأنه «أخذ العهد على سيدى إبراهيم الدسوقي فى الصلوة»..

ويحش هذا الشيخ - وغيره - ومريدوه على بركة هذه الذكرى التى خلفها لهم القطب الكبير، الذى يفاخرون بأنهم أخذوا الطريق عليه!..

ويستمدون منه «الس».. ويستلهمون «الولاية»!..

الشفاعة مدخل الاعتقاد:

من الأحداث الغريبة التى أرخ لها المارخ الكبير «الجبريتى»:

«.. أن فى يوم الأربعاء ٢٤ ذى الحجة أفر سنة سبعة وأربعين ومائة وألف، أشيع فى الناس بمصر، بأن القيامة قائمة يوم الجمعة سادس عشرين الحجة، ونفا هذا الكلام فى الناس قاطبة، حتى فى القرى والأرياف، وودع الناس بعضهم بعضاً، ويقول الإنسان لرفيقه بقى من عمرنا يومان، وخرج للكثير من الناس والمخالفين إلى النبطان والمتمنزهات، ويقول لبعضهم البعض دعونا نعمل حظ ونودع الدنيا قبل أن تقوم القيامة، وطلع أهل الجيزة نساء ورجالاً وصاروا يقتلون فى البحر، ومن الناس من علاه الحزن وداخله الوهم ومعهم من صار يتربص من

ذنبه، ويدعو ويبتهل ويصلى، واعتقدوا ذلك وقع صدقه فى نفوسهم، من قال لهم خلاف ذلك أو قال هذا كذب، لا يفتخرون لقوله، ويقولون هذا صحيح وقاله فلان اليهودى وفلان القبطى، وهما يعرفان فى الجفور والزابرجات ولا يكتبن فى شيء بقولانه، وقد أخبر فلان منهم على خروج الريح الذى خرج فى يوم كذا، وفلان ذهب إلى الأمير الفلانى وأخبره بذلك وقال له: لمبسى إلى يوم الجمعة وإن لم تقم القيامة فافكتى، ونحو ذلك من وساوسهم وكثر فيهم الهرج والمرج إلى يوم الجمعة المعين المتكبر، فلم يقع شيء، ومعنى يوم الجمعة وأصبح يوم السبت... ويقولون فلان العالم قال إن سيدى أحمد البدوي والدسوقي والشافعى، تشفعوا فى ذلك وقبل الله شفاعتهم، فيقول الآخر: اللهم انفعنا بهم، فإننا يا أخى لم نشيع من الدنيا وشارعون نعمل حظ، ونحو ذلك من الهذنان!!

وهكذا تدخل هؤلاء الأقطاب الثلاثة بشفاعتهم طالبين من الله تأجيل نهاية العالم... وقد قبل الله هذه الشفاعة!!

إنها أكثر من «الكرامة».. والجبريتى فى هذه الواقعة إنما يريى سحابة للشباب

وهذه الشفاعة - فى واقع الأمر - تكاد لا تختلف كثيراً عن الشفاعة التى تسب عادة للأنبياء، وإن كانت قصص كرامات الأولياء، فى القرن العشرين، لاتعرض

لمعجزات غير عادية، فإن مفهوم الشفاعة - فى محلوله - لم يختلف كثيراً، وسقط دائماً فى جوهر الاعتقاد فى الأولياء، مطلباً حيوياً، فى الأوقات المرحية المتجددة فى زماننا.. وسقط «القداسة الشعبية» لأولياء مصر.. فعولهم وبهم تحمل البركات.. وتعيش وتثمر الخرافات!

شفاعة الأقطاب فى المفهوم الشعبى:

ساد المرف بأن تكون «القطبانية» لأحد الأولياء الأفاضل، والشائع أنهم أربعة: «مضى الدين عبدالقادر الجيلانى - ٤٧٠هـ/ ٥٦١هـ، وأحمد الرهاضي - ٥١٢هـ/ ٥٧٨هـ، والسيد أحمد البدوي - ٥٩٦هـ/ ٦٧٥هـ، وإبراهيم الدسوقي - ٦٥٣هـ/ ٦٩٦هـ»..

وهؤلاء الأقطاب لهم «امتياز الشفاعة» فى المفهوم الشعبى، فهم «سلطين المارفين».. وأصحاب الكرامات الفارقة والآنفس الصادقة.. ولهم المحل الأرفع من مراتب القرب، والمنهل العذب من مناهل الوصل.. «ملوك المحصرة الإلهية»!

وقد ظفر بالقطبانية - غير هؤلاء - بعض مشاهير الأولياء، منهم الشيخ «عبدالرحيم اللقانى، وأبى الحسن الشاذلى - ٥٩٣هـ/ ٦٥٦هـ، وأبو الحجاج الأفسرى.. وأصابها

الشيخ «محمد الحفناوى الخلوٲى»
توفى سنة ١١٨١هـ، الذى قال عنه
الجهنمى:

«دانت لطاعته الرقاب، وأخذ اليهود
على العالم، وأدار مجالس الأذكاء بالليل
والنهار، وأحيا طريق القوم بعد درسها...
وبلغ هدية الأقطار كلها، وصار له فى
كثير من قرى مصر - قبل أن يكن قلباً
- نفوذ وخليفة وتلامذة وأتباع. ولم يزل
أمره فى ازدياد وانتشار، حتى بلغ سائر
أقطار الأرض... وصار خليفة الوقت
وقبته ولم يبق ولى من أهل عصره إلا
أذن له، وأسلم على يديه خلق كثير من
النصارى!»

ويضيف الجهنمى، أنه بمرته «ابتدأ
نزول البلاء واختلال أحوال الديار
المصرية... فقد كان رحمه الله «قلب
رحمى الديار المصرية، ولا يتم أمر من
أمور الدولة إلا باطلعه وإذنه»!

ومن الأولياء من تولد سلطانة فى
مشارك الأرض ومغارها، حتى لبأى
القطبانية إذا عرضت عليه... فيحدثنا
شيخ المؤرخين عن السيد «مصطفى
الهنرى، الذى «أوتى مفاتيح الطرم كلها
حتى أذن له أولياء عصره ومحققوه فى
مشارك الأرض ومغارها، وأخذ على
رؤساء الجن اليهود، ومع مدده سائر
الورد... فإن قطبانية المشرق قد
عرضت عليه فأبأها»!

ويؤكد الرأى فى المفهوم الشعبى،
على أن القطبانية لا تخلو لحظة واحدة
من ولى يتولى القيام بأعمالها.

ومراتب الأقطاب والأولياء ترتبط -
بشكل جوهري - بالانتماء إلى بيت
النبي. و «النسب الشريف» يرتفع بمنزلة
الولى، ويمثل أهمية كبرى فى الاعتقاد
الشعبى نحو أشخاص يتمتعون بـ «الصفة
الاستثنائية»!

وعلى سبيل المثال، قالسيد أحمد
الهدوى، مؤسس أكبر الطرق الصوفية فى
مصر وأكثرها شعبية، ينتهى نسبه إلى
الإمام «على بن أبى طالب، وهذا
النسب الشريف تأكد فى أقدم التراجم،
ومتوثق على مقصورة ضريحه الشهير
بطنطا وهو الذى «غادر مكة مزوناً
بشجرة نسبه... يستفيث بجهده - صلى
الله عليه وسلم - وبأهل بيته الكرام، فى
السمات والشحالات... وفى معركته
الأسطورية ضد «فاطمة بنت برى،
والتي كانت مغرمة بالإيقاع بأرباب
التقوى والصالح، ولكنها وجدت نفسها
مع السيد الهدوى، أمام صنف نادر من
الرجال... صلب الإيمان، قلبه مشغول
دائماً بذكر الله لا بذكر الغنى»!!

وقد احتشدت مؤلفات مناقب
السيد الهدوى، بكرامات أسطورية
غريبة لا تحصى، منها - على سبيل
المثال - إحياء الموتى وإنقاذ الأسرى فى
بلاد الفرنجة، وقوله للشئى كن فيكون
بإذن الله!

وكثير من أتباعه، يجعلونه فى منزلة
أسى من مرتبة الأنبياء! وهذا شائع عدد
غلاة الصوفية، الذين يخلصون على
الأولياء أقدم الصفات، ويجعلون النبوة
دون الولاية... وقد أثار ابن عربى
والشعرانى، نصوماً تنبئ بإتار الولاية
على النبوة، فالنبوة مقامها فى الدنيا، أما
فى الآخرة، فإن التشريع ينقطع وتبطل
أحكامه... وهكذا يتضح أن الولاية أسى
من النبوة... وقد سى الله نفسه وإيا ولم
يسم نفسه نبياً... وأن لله عبداً ليسوا
بأنبياء، ولكن الذين يخطونهم بمقامهم!!

و «الرواية المنامية» تمحو الزمان
والمكان... فكم من لقاءات بالنبي - صلى
الله عليه وسلم - فى حياة هؤلاء
الأقطاب... وكم من إسراءات إلى
الفردوس الأعلى و «الحضرة الإلهية»..

ومشاهدة ما يقدر وراء الغيب، والاتصال
بالأهل فى مكة، والإطلاع على مشاهد
الجنة والنار، ومخاطبة الأنبياء والأولياء
وسيدنا الخضر!!

والرأى المنامية، هى أساس شفاعة
الأولياء، فالسيد إذا أتته به مشافهة أو
أصابه مرض، عليه أن ينام ثلاث ليال
بالمصريح، حتى يمكنه أن يتلقى إرشادات
الولى، أو يدلو به فيستيقظ صحيحاً معافاً!

والأقطاب والأولياء أنفسهم فى
حياتهم، كانوا لا يتصرفون أو يتنقلون من
مكان لآخر، إلا بأمر فى رؤية منامية!

ومصطلحات شائعة فى دنيا
التصوف... «الكشف»... «الإلهام»... «الدور
القدس»... «الذوق»... «المعرفة بالقلب»...
«التجلى»... لاشك أنها تؤثر ككثيراً فى
الاعتقاد الشعبى ومفهومه للشفاعة، بشكل
يفرق علوم الشريعة، ومع ذلك فقد ارتبط
التفقه فى علوم الدين بالسيدة نفيسة،
حتى اشتهرت بـ «نفيسة العلم»... واشتهر
السيد الهدوى بتفهمه فى أصول الفقه،
ولم يحفظ التاريخ لكليهما أثر لمسطوط
يضمن شيئاً من علمهما!

والتحرب إلى الأولياء، فى الاعتقاد
الشعبى، قد كشف السبب عن أمين
القلوب فيجلى ما هو مسطور فى اللوح
المحفوظ! و «الكشف الإلهى» يستوعب
كل الحقائق، بالمجاهدة وقطع العلائق،
وليس بدراسة الطرم للشرعية، حينئذ
يفضى الدور على الصدور!

ولنيل شفاعة الأولياء، لابد من
اجتياز عدة أرباب، فالسيد الهدوى
يطلق عليه «باب النبى»... والنبى ذاته هو
«باب السماء»... وتتدرج مراتب الأولياء
وفقاً لنفوذ كل منهم ومكانته، فالولى
«المحلى» يتشفع لأتباعه لدى القطب،
والذى بدوره يتشفع لدى الحضرة
النبوية.



وقد يستخدم هذا التعبير في النداء لأولياء آخرين: «شى لله يا حسين، لكنه أكثر شهرة وخصوصية بالسيد الهدوى!

هناك أيضاً، صيغة مشهورة «دليل، يا دليل ياسيد، ويتبين لتفسير هذه الصيغة، فيرى البعض أن المقصود بها، أن السيد الهدوى هو الدليل للحصول على رضا الرب وئيل الشفاعة، وهذا التعبير يرادف معنى «باب الدين»، بينما يرى البعض أنه: دليل الحيارى المظلومين ومن لا شفيح لهم، والدليل للثور على المفققات: فك من خواتم فقدت في الدليل، وعثر عليها - بفعل بركته - في بطون أسماك!.. وك من حمير سرفت ثم عادت إلى أسماكها!.. وك من أطفال تاهوا ثم عادوا بعد فقدان الأمل في عودتهم!

وك من أسرى تصدروا ووجدوا أنفسهم في وطنهم!

وعند أبواب الأضرحة، تباع كتب صغيرة للدعاء وأضناء الحاجات، تتضمن بعض الصور القرآنية أو آيات من القرآن، تفيد في الدعاء والوقاية، وبعض أورد الصوفية، وتضرعات في شكل أبيات شعرية!

وقد يلزم البعض السكن التام وهو جالس أمام الضريح، إذ ليست هناك ضرورة للتعبير بصوت مسموع عما يعرفه صاحب المقام جيداً!..

والتي لم يطرأ عليها أى تطور منذ العصر العثمانى، وهى تعبيرات مباشرة فى صيغة نداء، مصحوب أحياناً بالقلقة «ياذن الله، أو «إن شاء الله»..

وأوضح مثال، فى قصة تحرير السيد الهدوى للأميرة «خضرة الشريفة»، وما حدث لها فى «بلاد النصارى».. وكرامات السيد الهدوى التى تباع بكثرة فى أيام المولد، والتعبير الشائع الذى اشتهر على ألسنة العامة:

«نظرة يا بدوى يا جايب اليسرى»!

وبعض الزوار يجلسون فى مواجهة الضريح. رافعين أيديهم بقراءة الفاتحة ثم يدعون ما شاء الله من الدعوات لتحقيق أمنياتهم، ومنهم من يتشبث بالمقصورة ولسانه يلهج بالدعاء والرجاء.. عقب ذلك، يقوم بالدوران حول الضريح بعدد منرات فردية، مرة أو ثلاث أو سبع مرات، وإذا حدث خطأ فى انتهاء الدوران، سرعان ما يصححه سحنة الضريح!

وقد يكون الدعاء سراً أو بالتميمة أو جهراً، ومنهم من يقف فى مواجهة الضريح، رافعاً يده، مخاطباً صاحب المقام، السيد الهدوى - على سبيل المثال، قائلاً: يا «باب الدين».. يا «شيخ المريب».. يا «بو فراج».. نظرة يا بدوى».. أو التعبير الكلاسيكى المشهور «شى لله يا سيد»!!

وهذا التدرج يفسر - بقدر كبير - نظام الموالد المصرية، والطوقس المصاحبة لها، فى مدينة طنطا، تسبق موالد صفيرة لتلاميذ وأتباع السيد السيد الهدوى، الاحتفالات الضخمة بمولده، والتى تنتهى بدورها بقبول أسبوعين من بده الاحتفال بمولد إبراهيم الدسوقي!

ويبدو الاعتقاد بأن اجتماع أكثر من رلى فى موضع ما أو ما يمكن أن نسميه «رابطة أولياء».. يسهم فى قوة الشفاعة ومدى قبولها، وهو ما يفسر وجود بعض مقابر الأولياء حول ضريح القطب أو بالقرب منه، فبالنسبة لقطبى الدقا، نجد فى مدينة طنطا نحو أربعين ضريحاً، منها ستة أضرحة لبعض الأتباع فى مزار السيد الهدوى، كذلك فى مدينة دسوق، نجد بجوار ضريح إبراهيم الدسوقي، قبراً لأخيه، ويحضر زواره إلى الضفة الأخرى للدليل، لزيارة ضريح والده الشيخ أبو السيد.

والسيرة الذاتية لأولياء الجوار، تتوارى فى ماض مجهول، فالأهم أن «البركة الجماعية تسهم فى فعالية الشفاعة»!

أساليب الشفاعة:

تتنوع الأساليب أو التعبيرات الشائع استخدامها فى طلب الشفاعة، وقصص الأولياء ومنافعهم تزخر بهذه التعبيرات،

بينما يظل التعبير الشعبي الأشهر بطلب «المدد» هو القاسم المشترك في الزيارات وحلقات الذكر والمولد.. ومفتاحاً لشفاعة الأولياء!

خصوصية الشفاعة:

آمال وآلام الزائرين، لا تضيئ إلى أي ضريح بالمصادفة، ولكن شهرة الولي واختصاصه بالشفاعة، والبعد المكاني، لها تأثير كبير في قصد الزيارة.

فالضريح الذي تنكبد إليه مشاق السفر، يصبح أكثر جذباً رغبة، من ذلك الضريح القريب المتاح زيارته في أي وقت!

هناك أيضاً، تقسم فئوي اجتماعي؛ أولياء الحضرة أو المدن، وأولياء الريف، وبالرغم من أن السيد أحمد الهدوي ينتمي إلى الفئة الثانية، إلا أنه كان سبباً مباشراً في النشاط التجاري الكبير لمدينة طنطا، واستقبال الملايين من سكان المدن، على مدار السنة، ومع الوضع في الاعتبار، أن العادات الدينية لا تخضع للتقسيم الاجتماعي والجغرافي.

مع تزايد موجات الذوح الريفي إلى العاصمة، وتمدن معظم قرى مصر، يظل الفارق شاسعاً، بين الاحتفالات الضخمة بمولد أولياء القاهرة، كالسيدة زينب والإمام الحسين والشافعي، والجمعات الصغيرة والمظاهر المحدودة، عند أم شرحة أولياء القرى.

ومن الملاحظ أن زيارات الأولياء تشمل الرجال والنساء، دون تخصيص، وطلب الشفاعة هو هدف الجميع، ويشتهر بعض الأولياء، بالتوجه إليهم لتحقيق رغبات النساء، كالزواج للمروان والإنجاب للعافرات..

وجماهير الزوار لكبار الأولياء، وفوق كل شيء نطاق المريدين أو من جمعهم أخوة الطريق، ففي مدينة طنطا، كان لضريح

الشيخ أحمد العراقي قداسة ويحظى بالزيارة، أما اليوم، فالقبة مهدمة وأغلق الضريح، بعد أن هجره مريدوه وانضموا إلى أفواج تابعي السيد الهذلي!

وخصوصية الشفاعة، تعددها الأصول الاجتماعية للولي، البهنية، الجوانب الروحية، وسجل الكرامات منبع لا نظير له لتبيان الرغبات المطلوب من الولي أن يتشفع فيها.

وتساؤلات تتبادر إلى الذهن، هل طلب الشفاعة من الولي تعدد الأمانى أو المخاوف نفسها التي كانت شائعة في العصور الوسطى؟!.. وهل تطورت هذه الرغبات في عصرنا؟!.. وهل شعبية الولي تأسست على شهرته في تحقيق المعجزات أم لقيامه بدور بارز في خدمة الدعوة؟

ففي حالة السيد الهدوي - على سبيل المثال - تردد السير الذاتية الفضائل نفسها التي اشتهر بها: تحرير الأمرى، ومعاينة الظالمين، ونصرة المظلومين، والإتيان بالأغنياء المفقودة.. وتنفجر بوابة المعجزات على مصراعها.. فالقطب قدراته تفوق كل خيال، فيحيى الموتى.. ويقول للشيء كن فيكون!!..

ولكن من الملاحظ، سمعت المصادر التي تتناول مناقب السيد الهدوي، وخطوها من قصة شفاء إصغارية.. أو إنجاب عاتق أو وفرة محصول أو شفاء ماضية.. ربما كان انتهاء مؤلفي المناقب هو عدم نشر كرامات عادية ومكررة، بينما إطلاق أسرى المسلمين في بلاد الفرنجة، أو معاينة قاض فاسد.. هي أعمال بطولية جديرة بالذكر والتقدير.

والمحوران الأساسيان اللذان تدور حولهما رغبات التشفع، هما: شفاء المرضى، وإنجاب الأطفال - الذكور خاصة - حتى يومنا هذا، يضاف إليهما بعض الهموم المعاصرة كالرغبة في

اتساع الرزق أو الترقية في العمل، واجتياز الامتحانات الدراسية، والتوافق بين الأزواج!

ومن الملاحظ، كثرة عمليات الختان بالقرب من الضريح في أيام المولد، رغبة في حماية - الطفل الذكر - من الحسد والأمراض بفضل بركة صاحب المقام!

طقوس الشفاعة:

دون الاستفاضة في وصف ظواهر معروفة، نلاحظ استمرار اللشائي الكلاسيكي: الزيارة، النذر، المولد..

فالزيارة، ليست مجرد مرور عابر، ويجب أن تؤخذ بمعناها الحقيقي، فعملية الاستقبال داخل الضريح، هي لقاء بين الولي «الداعي»، والزائر «الضيف»، وعلى الداعي أن يكرم ضيفه، فمن ضاقت عليه الأرض بما رحبت له حق المولى، ومن أصابه كرب أو تمرض لمشكلة، أن يلتمس الصبر وانتظار الفرج حتى يتدخل الولي بشفاعته!.. وإياك أن يخيب الولي رجاء ضيفه!

والنذر، تعدد أشكاله من هبات للمؤمنين بالولي، سواء بالتجرع بمبالغ مالية، أو وقف منشأة للصبر على خدمة الضريح، أو بتقديم الطعام والذبايح إلى الزوار، ووفرة النذر تدل - بلا شك - على بركة عظيمة!.. وتهدد على صلاح الولي ومدى قدرته على الشفاعة!

في مناقب مناقب الأولياء نلاحظ كثرة التعبيرات التي تدل على شعبية بعض الأولياء: «له نذركثرة».. «كراماته ككثرة مشهورة».. ينفذ له الناس في الشدائد..

أما المولد، فيقدم شكلاً جماعياً احتفالياً، له مظاهر مميزة المتروية، مصافاً إليها مواسفات الاحتفال بالأعياد، ويوم السوق..



وهذه الشعائر المصاحبة لطلب الشفاعة، بفضلها كثير من العامة عن فعل العجيزات!.. والتزام تعاليم القرآن والهدى النبوي!..

والذخر هو الأصل، وأول زيارة إلى ضريح الولي تأخذ شكل الاستجداء لتحقيق إحدى الأمنى - المتكررة - التي سبق الإشارة إليها، وتمثل أهرام عقد، معوى مع الولي، بعمل نذر كبير - غالباً ذبح عدد من الخراف - فى حالة قبول «طلب الشفاعة»، فإذا حدثت المعجزة، يجب تقديم الشكر إلى الولي وتقبيل أعقاب الضريح والوفاء بالذخر... ثم تصبح الزيارة وارتداد المولد تقليداً متبعاً!

الديوان السماوى .. وكرامات الأولياء!

الاعتقاد الشعبى فى الأولياء، يخلص فى أن الله قد منح بعض عباده المقربين «امتيازات» لا حدود لها.. يكونون حول الرسول «ديواناً سماوياً»، ينظر قدرته!

ولانتشار التيارات الصوفية، أسهم بنور جوهري فى ترسيخ هذه المفاهيم، فبالأولياء هم هؤلاء المقربين، الذين خصهم الله بقدرات خاصة، يتميزون بهائن غيرهم من البشر، وتوحيهم قادرين على فعل المعجزات، التى تعرف بالكرامة أو «البركة».. وقدره الولي على التدخل أو التوسط، التى ملحه الله إياها،

تسمح له بالشفاعة، وتعبير «نفعا الله ببركته» يرادف تماماً «نفعا الله بشفاعته»..

ولا شيء أكثر «واقعية» لأتباع الولي و«محاسبية» سوى أعماله الإعجازية المتداولة فى قصص كراماته!.. وقد تنوعت مصطلحات الشفاعة فى المصادر المختلفة تبعاً لهجة والثقافة التى كانت سائدة فى تلك الفترة، أما فى عصرنا، فتشيع تعبيرات «أغثنا.. «أنركنا، أو «استفثنا».. سواء فى اللغة الدارجة أو لغة الأدب، وتعمد صيغ طلب الشفاعة أو الإغاثة «أغثنا يا رسول الله».. «السد يا رسول الله».. وكما ورد فى طبقات الشُعراى: «يا سيدى أحمد يا بدوى أنجدينى، وكان هذا طلباً من أسير يطلب النجدة من محرو الأسرى، و«توجهت إلى سيدى أحمد، وتوسلت بسيدى إبراهيم».. وقد كتفى بمجرد ذكر اسم الولي فى صيغة النداء، والكتب الصفراء الصغيرة تنص على الاهتمامات اليومية لذوى الحاجة!

وقد تمتد هذه - القدرات الخاصة - إلى بعض تلاميذ الولي وأتباعه، ولكن لتحقيق مآرب دينوية، بل كان الحكام والولاة فى عصر سلاطين المماليك والصنصر العثمانى، يتناصبون فى الاتصال بهؤلاء الشيوخ والتقرب إليهم والظفر بمرضاتهم!..

فكان أمراء مصر وقضائهم يترددون على الشيخ «الدمرداش»، ٩٥٤ هـ. ولتمسكون «تقبيل يده فلا يلقى لهم بالاً».. وكان سلاطين العالم الإسلامى يكتبون الشيخ «البكرى»، ٩٩٤ هـ، ويهدون إليه ولتمسكون للصبح والإرشاد، ويستجيب لشفاعته ولاية مصر، ويختلف لزيارته كل يوم جمعة الوزير «ستان باشا»، فيقبل يده ويأتمر بأمره!.. وبالطبع، لست فى حاجة لإيضاح أن تقرب الحكام إلى هؤلاء الشيوخ: كان ضماناً لرضا الرعية عن ظلمهم وطغيانهم!

وبالنسبة للأقطاب والأولياء، فهناك اعتماد على قدرة إلهية، والمفترض أن يتذكر دائماً، أن كل شيء يحدث بإذن الله وأمره، والقصة الأسطورية الشهيرة عن الطفل الذى أحياه السيد الهوى، تصف شفاعة - فورية الحدث - ومعجزة حققها الهوى بالرجوع النهائى إلى الله، فقد جاءته أم الطفل تتضرع إليه بالاله ورسوله، «توسلت إليك بالاله ورسوله».. قصة بسيطة تصور «تطويع» الشفاعة للقدرة الربانية، فالقائز على إعادة الحياة هو الله، والبركة مزدوجة للوسيط - السيد الهوى - وللرسول.. «فمد سيدى أحمد الهوى يده إليه، ودعا الله، فأحياه الله تعالى ببركة دولته وببركة جده».. وهذه القصة تذكرنا على الفور بمعجزات السيد المسيح.

واللجوء إلى الولي يصحبه دائماً الرغبة في تحقيق أمنية أو رجاء، أما الولي الذي لا يملك «الوساطة» أو «البركة» و«فورية الحدث» فلا حديث عن نفسه أو كراماته!.. فالولي «المبارك» ليس مجرد وسيط متواضع وتكتم رجاء من الله.. وإنما يجب أن تتجلى فعالية شفاعته وتزامن البركة الموحاة إليه.. باعتباره أميراً في «الديوان السماوي»!

والأولياء في المجتمع المصري يحسون طبقة الواقع الذي يتمتعون إليه، وهم جميعاً يمثلون لمرديهم نوعاً من الخلاص، أو الأمل في الخلاص، حين تواجههم الحياة بهمومها.. والوعي الفردي يحول التاريخ إلى أسطورة، والخرافة إلى جزء من النسيج الديني، والموتى إلى مؤثرين وفاعلين في الحياة، فالشعب يصنع تاريخه وأساطيره ومروءته الفكرية ودينه الخاص في كل لحظة!

والقرآن الكريم يحدثنا في بعض آياته عن «أولياء الله» دون تحديد لدور هؤلاء الأولياء.. والله ذاته «ولي، والرسول «ولي، والمؤمنون الصالحون «أولياء» وطبقاً للنص القرآني فإن هؤلاء الأولياء «لا خوف عليهم ولا هم يحزنون» وبالتالي فإن لفظة ولي تتكلم معنى أكثر خصوصية من لفظة «قديس».. وهذه الآيات، تدعمها الأحاديث الشريفة، يمكن أن توضح لنا أساس الاعتقاد في الأولياء.

والولي تفويض عليه «الأدوار الإلهية» ويحمل «نور اللهي» بما يعنى أنه حاز معرفة مباشرة بالله، وعلماً تتجاوز علم البشر من عامة الناس، وكما يقول الشيخ أحمد رضاون أشهر أولياء صعيد مصر: «هناك نوعان من المعرفة: للمعرفة للظاهرة العادية، ومعرفة باطنية تملأ القلب وتسر الروح».

وقد لا يُعرف الأولياء - بصفة الولاية - في حياتهم، بالرغم من وجود بعض الاستثناءات مثل «الشيخ موسى» الذي عاش بالكرنك، وكان يمنح البركات والإرشادات من خلوته!

ويقول الشيخ «محمد الطيب» إن الله أخفى خمسة أشياء في خمسة أخرى:

١ - في يوم الجمعة، أخفى ساعة إجابة الدعاء.

٢ - في العشر الأواخر من رمضان، أخفى ليلة القدر.

٣ - في حياة الإنسان، أخفى لحظة خروج الروح من الجسد.

٤ - في علم الغيب، أخفى يوم الحساب.

٥ - وبين الناس، أخفى الله أوليائه.

ويأتي على رأس طبقات الأولياء «الغوث» أو ما يعرف بـ «قلب الوقت» له الهيمنة على ديوان الأولياء.. ويذكر الشيخ أحمد رضاون كيف أنه بعد خمسة وأربعين سنة من تأنيب النفس وتحمل كافة الآلام والمشاق، أصبح هو نفسه «غوثاً»، وكيف أن الرسول قد أخذ بيده وقمعه إلى جميع الأولياء!

والمعايير الرئيسية للولاية هي المعجزات أو اللكرامات، التي تحدث في حياة الولي بعد وفاته، وظهوره في الأحلام والنزى. وتؤكد سير الأولياء على الصفات الإيجابية في شخصية الولي، لكنها - في مجملها - تظل ثانوية الأهمية بجانب اللكرامات، وبركة الولي يمكن أن تتشغل إلى سلالته وأتباعه وزواره، و«ضريح الولي» وما حوله، يشع بالبركة، وزيارة خائفة إلى هذا الضريح في أيام معينة من الأسبوع، مع بعض الطقوس، يحظى المحب أو الزائر بالبركة والمهدد!

وتأكيداً على التوسل بشفاعة الولي عند الله ورسوله، يقول الشيخ أحمد

رضاون: «يستطيع الأولياء أن يحصلوا على كل ما يريدونه من ربه، لذا فمن الواجب أن تطلب عسوتهم عند ربه: لجلب منفعة أو لمنع مضرة، ما دام الله لم يصدر قراره بعد»!

بصمة نبوية في قلب مملكة الأقطاب:

في كل من «ضريح إبراهيم الدسوقي» و«ضريح السيد الهدي» حجر مقدس عليه أثر لقدم ضخمة، يزعم أنها قدم الرسول محمد ﷺ، وأن هذه الآثار كانت بالقدس عندما أسرى به، في ليلة الإسراء والمعراج.

ويؤكد الاعتقاد بأن أضرحة الأقطاب تحظى بزيارات الرسول، مما يسهم في فعالية شفاعته أبطال الدلتا.. وتفيض البركات، فالولي الذي حظى بالاختيار الإلهي.. قد حظى أيضاً برضاء رسوله، إذن فهو جدير بالكرامات والتوجه إليه بطلب الشفاعة.

وبالرغم مما تشهده مصر - والعالم - حالياً، من تطورات تاريخية هائلة أثرت في جميع المجالات، إلا أنها مستظل الحافظة للاعتقادات الموروثة، ذات الأشكال المهيمنة للديان.. من نذور وأذكار وموارد وقصص وأساطير.. وسيظل الملايين ينجذبون إلى السيد الهدي والدسوقي والمشافعي الذين - دون أدنى شك - لن يتخلوا عن إنقاذ العالم من نهاية محترمة!!..

بيلوجرافيا:

١ - ابن إياص، أبو البركات محمد بن أحمد الحنلي: «بدائع الزهور في وقائع الدهور»، تحقيق: محمد مصطفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢ - ١٩٨٤.

٢ - أحمد شافعي باشا: «مذكراتي في نصف قرن، الجزء الأول - القاهرة، ١٩٣٥».



- 4- Ebers G.: Aegypten in wort und Bild (Egypt) - (l'Egypte) stuttgart, 1881.
- 5- Gilsenan M.: Saint and sufi in modern Egypt. Oxford, 1973.
- 6- Jong F.: Aspects of the political Involvement of sufi orders in twentieth-Century Egypt, New York, 1983.
- 7- Mc Pherson J. W.: The Moulds of Egypt, Cairo, 1941.
- 8- Religion in the middle East-Arbery editor, Cambridge, 1969.
- 9- Smith M.: Readings from the Mystics of Islam. London, 1950.
- ٧- لين، إدوارد ولوم: «عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، ترجمة: سهير دسوم، القاهرة - ١٩٩١».
- ٨- المقرئ، أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي: «شرايط والاعتبار بذكر الخطط والآثار»، للطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ١٢٧٠ هـ.
- 1- Biegmau n: Egypt, moulds saints sufis, London, 1990.
- 2- Bleeker C. J. «Egyptian Festivals»: Enactments in Religious Renewal, leiden, 1967.
- 3- Butler A. J.: Court life in Egypt, London, 1887.
- ٣- أمين سامي باشا: «تقديم النيل» - عصر إسماعيل - دار الكتب المصرية، ١٩٣٦.
- ٤- ابن تقي بردي، أبو المحاسن جمال الدين: «البحر للزاهرة في ملوك مصر والقاهرة»، دار الكتب المصرية، ١٩٢٩ - ١٩٥٦.
- ٥- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن: «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» لجنة البيان للمدري - القاهرة، ١٩٦٤ - ١٩٦٧.
- ٦- علي باشا مبارك: «الخطط التوفيقية الجديدة لمصر والقاهرة ومنهلها وبلادها القديمة والشهيرة»، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ١٣٠٥ هـ.

المراجعات

١٢ تفاعلات التجاور، قراءة في رواية اعطلة رضوان، لعبد جبير، امجد ريان.

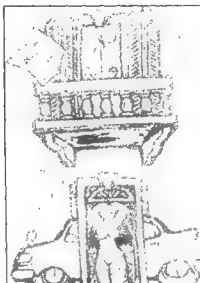
١٣ ملامح المشروع الحدائى عند جابر عصفور، مهدى بندقي. ١٢٢ العلاقة بين

الدين والدولة أو بين الدين والسياسة، شريف كامل. ١٢٨ امريكا ... والثقافة

العلمية، سمير حنا صادقي. ١٢٤ نشأة الإنفمالات وتطورها فى

الحياة الإجتماعية، جان دوفينيون. ترجمة وتقديم: إلهام غالى.

تفاعلات التجاور



قراءة في
رواية

عطلة رضوان لعبد جبير

أحمد ريان

سرد مجزأ ، يعمل بتجزئته هذا على مضاعفة الوسيلة التي نختبر من خلالها الحياة ، فالأحداث تقدم بطريقة متقطعة وغير منتظمة .

إننا بإزاء نص يجنب الحكمة الروائية التقليدية ، ويصطلح سرداً غير مترابط يواجه القارئ بعالم مضطرب ومتحول ومراوغ ، ويؤزاء زمن له بداياته المتعددة ، وله مساراته ورجوعاته لنقاط البداية كل حين ، ليبدأ مسيره من جديد في اتجاه مختلف ، إنه أسلوب التجزئ الكل ، وتجريب روايات نظر متعددة ، توحى بالامتداد اللاهائي وكما لو كان تفسير

ليس في أعماق الكاتب وحده ، بل في أعماق الواقع كله ، إنها رواية لحلم إنساني كبير يحقق .

تحدث الرواية عن غياب الحرية الإنسانية في قمة تحققها عند الشخصية الرئيسية ، هذه الشخصية التي تشكو دائماً من الإرهاق والعجز والذل وعدم القدرة على التواصل مع الآخرين .

تريد الرواية أن تقول إن الواقع الذاتي يمكن أن يعالج بوصفه لا يقل حقيقية ، ولا يقل قيمة عما يمكن تميمته بالواقع الموضوعي ، وهي مكرسة لتصوير العالم المبعث ، عالم الحياة اليومية ، من خلال

تتطوى الرواية على طموحات كبيرة ، فهي تريد أن تصل إلى الكيفيات الكبرى التي تشكل حركة المجتمع الجديد ، بحيوياته الحية ، وتقاضياته في الوقت ذاته مع للتاريخ والتراث . إنها لا تعبر عن مجرد انعكاس لواقع ولوعي جماعي ولكنها تريد أن تخلق وعياً ، يشكل موقفًا خاصاً من العالم .

تصارول الرواية أن تكشف عن الواقع الإنساني عن طريق التفتيش في أحداثه ، وتقليبها في كل أرجائها ، والبحث فيها عن معرفة جديدة تعبر عن طاقة مخزنة ،

كثير من المواقف والأحداث سورد في روايات أخرى للمؤلف.

تظل الرواية تلتقط عشرات الأحداث بلا توقف ، لتصنيف سلاسل دلالية جديدة متراكمة ، والزمن هنا دائري ينتهي من حيث بدأ ليبدأ ثانية ، وكل يوم ما هو إلا إضافة جديدة إلى وضعية مدنية في دوامة نشطة لا تكل.

يمتلئ الكاتب بدنة التفكير منذ البداية، تفكير كسلة الواقع، وتفكير السلوك الإنساني، وتفكير الحكمة الروائية في وحدات سفرى فيتميز الاتجاه الروائي الجديد الذى يتجاوز المفاهيم الواقعية التقليدية.

(١)

للمعمل الروائى عند عبده جبير مكانة متميزة فى قلب حركة الرواية فى مصر الآن، وسنظل كتابته تمثل بوصلة دقيقة لحركة الواقع، ولتوجهات الثقافة والإبداع الأدبى، أغنى التوقيت الذى صدرت فيه روايته السابقة (تحريك القلب) ، كانت تدور مناقشات واسعة حول البناء فى العمل الفنى، داخل المشروع الحدائى الكبير الذى شمل ليس الإبداع فحسب ، بل شمل حركة الواقع كلها ، وقد جسدت روايته السابقة ، داخل هذا الإطار نموذجاً لرؤية إبداعية تركز على البناء من خلال تكوين شديد الحكمة، تطرح موقفها الفكرى ، داخل صياغة جمالية متماسكة بنويًا وإبداعيًا، لتمثل

تحريك القلب تماساً مع أعلى الرؤى الفنية قدرة على معانقة الواقع والتفاعل معه من جهة، وصياغته من داخل رؤية للفن الموضوعية من جهة أخرى.

أما هنا فى: (عطلة رضوان) ، فقد تحول بنا مؤشر البوصلة إلى حساسية كتابة جديدة ، تستفيد من كافة الإنجازات السابقة، ولكنها تخرج عليها قوة ، لتجبر عن توجه مختلف ، يتصاعد مع الواقع ومع مناخ الإبداع الجديد ، من حيث تفقيد المطلقات ، ونيل الكلية، والتعامل مع الجزئى والنسبى بشكل أساسى ، والخروج إلى منطقة تشبه السؤال أكثر من كونها تطرح يقيناً.

تبحث الرواية عن أدوات جديدة ، لتتق طريقاً مختلفة نحو المستقبل، طريقاً لا تأبه للتوجهات الفكرية والجمالية السابقة ، بل تبحث عن ألف باء جديدة لفهم الواقع ، فى عالم الشات والتمزق الشديد الذى نعيشه اليوم ، عالم تنهار فيه المنظومات الفكرية والأيديولوجية السابقة، وتنهار فيه بالتالى الرؤى والتصورات الإبداعية السابقة، فى وضع يحتاج إلى إعادة نظر شاملة.

لقد كان لهذا الأسلوب الخاص الذى انتهجته رواية (عطلة رضوان) أنراً فى إحساسنا بالزجاجة، كما لو كانت الأحداث التى تقدمها الرواية قد حدثت منذ برهة.

لقد صنع عبده جبير الرواية الضند [ألف ليلة وليلة] فحدث لسنا بصدد

حكايات من داخل حكايات، ولكننا بصدد تجاوز حكايات وأحداث ومواقف وتفاصيل من الحياة اليومية، تؤكد الحضور البارز للذات على مدار النص، وتؤكد الحيوية والحسية العالية التى تتقاطع مع كثير من مفاهيم [ما بعد الحداثة] فى الفن، والعمل النقدي الذى يتناول رواية مختلفة عن السائد سيكون مختلفاً بالتأكيد، وهذا هو ما لمسنا عندما شرعت فى دراسة هذه الرواية المهمة.

أول ما فاجأنى هو أنلى وجدت بين يدى (٣٧٤) كتاباً من كروت للبحث متوسطة القطع، يتخطى كل واحد منها بتفصيل من المادة التى أبحثها، فكانت الغزارة الشديدة لهذه التفاصيل، وما يتخطى بها، هى الملاحظة الأولى، التى جعلت من المستحيل أن أنهى دراستى عن الرواية فى مقالة واحدة، لذلك فإن ما أقدمه الآن هو مجرد مدخل لدراسة هذه الرواية، المدخل الأولى الذى أصف فيه - فقط - هذه الكروت، وأصفها، وليس غريباً أن يتخاضى هاجس بإطلاع القارئ على هذه التصنيفات:

لقد تعلقت بكل محور مجموعة من الكروت والأطلاع على هذه المحاور سيعطى تهيئاً جيداً للتواصل معى فى هذه المقالة، لأن هذه المحاور تبين الصعوبات الأساسية التى استخدمها الكاتب كمادة خام أولى فى بناء روايته: [التراث العربى القديم - الحياة اليومية - الصحف - الجنس - الابتنال - التاريخ المسيحى -



بالتأمل الحزين. رضوان هو المؤلف بلا ريب، وهو الذى تقاطع فى مشاعره معطيات الواقع المصرى الجديد، لم يحصل على عطلة فحسب، بل الحياة كلها تتحول إلى عطلة، حياة معطلة تضع بلا معنى بين آلاف الأحداث التى بلا قيمة تتجاوز بوزارة فادحة، يضمحل الإنسان فى خلالها، يتشتت، ويحس بالضعف والضياع وإفقاد القيم، بل وإفقاد الأدمية فى واقع آلى يشبه الدراما العظيمة التى لا تفضى إلا إلى الفوضى والتهميل.

العطلة هذا توحى بالمقاطعة والرفض، يقاطع رضوان زوجته، ويقاطع عمله الوظيفى الذى يضطره إلى الكذب والتناقض، ويقاطع الواقع المتفسخ، ومنذ السطر الأول فى الرواية نصرة ملولا، [جالسًا] أيضا فى جلسته التى تشبه القيد والثبات، وعدم القدرة على ممارسة أية فعالية: منذ السطور الأولى فى الرواية تتعرف على رضوان حائراً متأففاً محبوباً فى شقته، وإذا مشى فهد يمشى حتى باب الغرفة، حيث أرفف ملوحة بالكتب التى لا يوجد بينها كتاب واحد يمكن أن يخرج من حالة الملل والكتابة، كل الكتب خاوية، والصحف المكتملة المغطاة بالدراب خاوية، تاريخ كامل من المعرفة صارخا، نص بواقع كامل يموت، لكن يفسح شئ آخر يولد، تتحول فيه المعارف التقليدية إلى خواء أو إلى أكباد من التراب.

محرر آخر. وهذا يعطى مؤشراً لرواية الكاتب الراضية لكل ما هو مستحب من ناحية، ولجسده الشديد إلى الجوانب العسية التى تشكل شهادة الجسد فى الواقع من ناحية ثانية.

وسوف أواصل فى مقالتي تصنيف الكروت ووصفها محاولاً ترتيبها واستخلاص فصوص الدلالات المتنامية، محاولاً الوصول إلى نوع من معايشة هذا للنص الروائى.

(٢)

من هو رضوان الذى حدثتنا عنه الرواية مباشرة من [١١٣] جالساً على الكرسي عند الباب، حارساً الأرض الباب. لا عمل له سوى مراقبة الداخلين والخارجين، هى صورة مستوحاة من صورة رضوان حارس اللجنة فى الفكر للكرش، صورة دالة لهذا الرجل البسيط الذى ينتمى للطبقة المتوسطة الحائرة فى المدينة المصرية، لا يملك أى شئ سوى الضياع. يبدو كأنه معزول عن مجريات الأمور الكبرى، مجبر على الانعزال، ومهمش، ومحاصر داخل سلوكيات وممارسات وسقوبات رخيصة، تفرج به عن وجوده الحقيقى كإنسان. يجلس بجوار باب الكون كله، يحرسه ويتأمله، دون قدرة على اختراقه، بل يكفى

الاقتصاد - المسخرة العامة - للجسد - الشعبويات - العدمية - البيت من الداخل - التفاصيل الدقيقة - الأصوات - الزمن - التهريب - المخدرات - فضح الذات - الجرائم - المصائب - الحسية الشديدة - بور سعيد - الأمراض - والدواء - اللغة - التاريخ الفرعونى - جنسيات من البحر - لحظات عسكرية - الخيانة الزوجية - سقوط العائلة - سياسة - العزلة العقلية - الانتحار - العاطلون - الانتخابات - السيلما - ألفيدو - الحضارات - الاستعمار الإنجليزى - البقية - الشذوذ - الجنس - الملل - مباريات كرة القدم - من هو رضوان - القروية - معلومات علمية - رسائل - السرقة - تاريخ مصرى حديث - الرجل الشعبى - الفضائح - الشعر الحديث - الأعلام - المصرية - الأفراح والزواج - الطلاق - الساقطون - القهر - الهجرة للعمل - البحر.

ويصنع من النظرة الأولى، وكما سبق الإشارة - غزارة هذه المعطيات، وإحاطتها بطرف الحياة، بشكل غاز جالس إلى استخلاص نظرة شاملة للواقع الذى يشهد تغيرات جذرية على كافة المستويات.

أما الكروت التى تفرقت بينها جميعاً بشكل لافت، فقد كانت الكروت المتقطعة بالمصرية [٢٨٨ كارت] تليها الكروت المتقطعة بالجنس [٢١١ كارت]، وتراوحت بقية الكروت ما بين ١١-٨٠ (كارت) لكل

(٤)

تتمك الرواية بأحد الخيوط المهمة التي توصلها إلى سر هذا السقوط العظيم، الواقع الاقتصادي الضابط الذي يحاصر الفقراء في الطبقات الصغيرة والمتوسطة، ويحيل الحياة إلى اختناق بطيء.

الأزمات الاقتصادية هي أعنى المشكلات التي يواجهها الناس، وتعاين الرواية الحياة الاقتصادية لأناس متجهين إلى التهم للتبذلية الاستهلاكية السطحية. وقد كان اختيار بورسعيد بالتحديد مسرحاً لتقويض على المعنى المهم الذي تريد الرواية طرحه موقفاً لأن الضربة التي أثرت في الواقع، وبغيره هي الضربة الاقتصادية التي تتحرك نهوياً من خلال بضائع المراتي. إننا نعيش عصر المراكب المحملة بالبضائع باحثة عن أرباح الأسواق، تصفر وتنساب طافية، تتلأأ بالاضواء وأعلام الدول فنحس بالكآبة [٢٤]، الانفتاح يجلب لنا غلب المأكولات من هونغ كونغ [١٧]، ويصنع الحياة بلون مختلف، فإذا ما التفتنا إلى الإعلانات، ونحن واقفون على للتشوار تطالع [دهاءى فاش شوب سنتر، وعلى الشمال: يونيكو يوتيكا، وعلى جانب السلام شويج سنتر لملايس المحجبات -

١٨

الموقف الاقتصادي الحرج يجعلنا نتردد ألف مرة قبل أن نتخذ قراراً بمنحياتنا [وتذكر العمل، ووائته الرغبة في أن يتراجع عن استقالته، لكنه، مستحيل،

أصهارهم، يأكلون مائل سيخنا محمد، ويعرضون أجساد أبائهم للبيع [١٧٤]، لشرطة كاسيت كلماتها مبتذلة [٤٥] - [٦٢]، الابتذال الجسدي [قربت شفتيها للفتين من وجهه، سكرانة طليده، وأنت فوق حاجة أسبسيال، ووضعت يده في صدرها الذاتي - خد دول - ٨٠ - مدمنو العادة السرية والمضطرون إليها [١٣٠]، الفقيرات الجاهلات بالعات الجسد بشن، يلعنن، ويظفن شهوات أشباب الصغار [١٨٨] الزوجات الخائفات وحيدن كل يوم رجلا مختلفاً [٥٤ - ٢١١]، [تتحل دلقاً بأنها ذهبت لخالكك عالية الماشطة لتصل حلاوة في كل جسمها دون الدخول في التفاسيل، حتى لتصبح زليطة زى الحرير بثلثم ولكنها لم تعد على طول من الحرارة إلى البيت، ولكنها مرت عدد عشيقها وعملت تجربة - ٢٤٣]، التفكك الأسرى والطلاق، والبنيت التي رساما [الكب ابن الكلب السافل طلقها وهي في الثانية والثلاثين بعد أن فانتها المراكب، أين تذهب/ امرأة وحيدة، مستعملة، مكسورة الجناح والقلب. من الصعب أن يعاملها الرجال إلا باعتبارها قطعة غيار للتزييت السريع، يحومون حولها. يقفون لها على النواصي. سيده - ١٦٩]، إنه عالم الفضائح يدهنون وجوه الرجال بالجير ويعرونهم ويخرون بهم البلد للتجريس [١٤٣] أويريطون الرقاب بالحبل ويضعون الرجل فوق الحمار خلف خلاف ويرجمونه [١٨٧]

الخطاط يهرم القماش في لفافات يعرفها رجال الجمارك [٦٨] والعمراس والناضورية ينتشرون في النواصي يسكون بمرايا ويطاريات يهزونها وقت الخطر [٩٦]، وعسكري الحراسة ٢٤ ساعة يتطلع بالنظار ناحية المستنقعات والبحر والبحيرة [١٩٥] وسلاح الحدود من الممكن أن يطلق النار في أي لحظة [٢٠٩] المخدرات والغرز [بامتداد الوطن - ٧٠] سجاجير معبأة بالحشيش [٧٤] وعيال الإدمان مسحراً الكودينان والباركودين من الأجزخانات، ليهيمونه في السوق السوداء [١٨٠]، ونستطيع أن نتابع الكوارث الخفيفة التي لا تكاد ترى لفرط تحولها إلى أشياء عادية، لقد صار تحول بورسعيد موازياً لتحول القيم كلها، وبدأنا نتعرف على للشخصيات المهزومة والسبسية، الماطلين المنحرفين [٤٨] والعصابات المدرية [٣٦]، ومحاضر البرليس بعد جرائم الخطف ومحاولات القتل [١٦٤]، المساجين والمحبوسين على ذمة التحقيق، والنساء اللائي يختلفن مع أزواجهن فيدين الشقاق للحدارة [٥٩] مباحث الآداب والتحريات والشذوذ الجنسي، والمخلصون لابسى السراويل الممزقة، يجلسون بجوار بائنة السجائر في شارع عرابي للاقتناص [٩٩]، مدرسون يختصمون تلايخيم [١٤٣] الممارسة من الخلف [١٨٦]، اللصوص مسامرة الخادعات، وهؤلاء الناس الذين يعيشون بالاقليم على استعداد لبيع

لا للراتب يكفى، ولا أحس أننى أقل شيئا - ٢٨)، وفى الجملة التالية يرصد المؤلف بحساسية بالغة التلهف على النقود بشكل ساخر: «تتابعت عيناها يدى وأنا أضاعها فى جيب سروالى وأنحنى وهو يتناول النقود - ٢٣٧».

وفى المقطع الدالى تبرز شخصية لها طابع خاص يفرزها الواقع الجديد من خلال ظروفه المختلفة: «تلك اللبان، تشككتلى، عازبة تشككتلى، هات لى صندوق معاك يا سعد، طلك، بى - طلك، بى وتنفخ بالونة، فقاعة، مقدار كرة القدم، لا كرة السلة، ومع «أبو الرش»، المرمطون المشهلاني بتعملها كل كام ساعة، يحمل لها الحقبة المدروزة بالرز، عملات صعبة، دولارات غصراء أمريكى، ليرات طلياني، فرنكات فرنسى، جنيه أحمر إنجليزى جنيه مصرى عدة ألوان [٧٢]. ويعود الكاتب

إلى تاريخ سابق أهام الحكم الإنجليزى ليرصد التناقض الاقتصادى من خلال مقطعين، المقطع الأول تتم فيه إجراءات المعجز من قبل المحضر على المواطن البسيط المعجز [١٢٢] وفى المقطع الدالى مباشرة مظاهر الاحتفالات الأرسقراطية، حيث الرجل المتفرنج كرونيالى معتبر يتأبط ذراع زوجته أنكاجيه، هذه الزوجة ذات الهيئة البهلاء على رأسها قلنسة قوشيا لها ذيل أوزة يطاير بكرايش، وعند مدخل الفيلا التى يقام فيها الاحتفال أسر أخرى قائمة من شارعى الثلاثين وكشند للرجال يقبلون

النساء، عادة غريبى واللافات بالإنجليزية عن مسرحية أبسن ولوها حفل راقص، ويهتف فوق المشهد علم الإمبراطورية [١٢٤] وتقدم للرواية صورة للحسابات التى يجريها الرجل لوجه ثمن الشبكة قبل الذهاب إلى بيت المبروس: [٥٠ جنوى - ١٢ شهر ٦٠٠٠ جنيه. تدخل جمعية، مثلا بـ ٥٠ جنيه. ١٠ أشخاص ٥٠٠ = ٥٠٠، لا غلط. هم ٥٠٠. تستلف من المؤسسة على للمرتب كمان ٥٠٠، للمجموع ١٠٠٠ ثمن الشبكة - من ٢٠٧] وبالأسلوب نفسه: [جلس على مقهى المسافرين سطلب شايًا بالبن، وشيشة، وفرد البكتوت ليصل حساباته: ٨ أصوام ٢٠ شهر ١٦ × ٢٠٠ = ٣٢٠٠ م. ج. الفترة ١٦ - شهر، هل هذا يكفى للمشر على حل الأزمة؟ يا أخى، متقولشى أزمة للشرق الأوسط - من ٢٢٢].

ترصد الرواية هرب الناس من الضغط الاقتصادى باللاجوء إلى المخدرات، أو الغيبيات والدجل والسحر، أو لللاجوء لفسر إلى البلاد العربية مضطرين [٢٤٤]. أو الاضطراب للنفاق: «لأرجع الشغل زى الكلب، وأناق أى شخص موش بى رئيس التحرير، ولا مدير التحرير، وحتى عم على اللواب، أكتب إن المحافظ أجدع ولحد وأغير المقش وأدمن الشقة: جزء بالزيت مات، وجزء أترأ له ورق حيطه مقفوش بالورد زى اللي شاورتى عليه فى عمر أفندى، وأركب فى الصليخ سيراميك كايوياترا...

وديش ووشر، وثلاجة أمريكاني بباهين، وصالون مذهب من عند قاصد كريم بوموى... وأنصف حمامى كمان، وأشتغل لول نهار وأكتب فى جرايد البترول علشان الفيلا - ٢١».

إنها أحلام الإنسان المصرى البسيط بالقدرة على الاستقرار المادى وهى أحلام مكتوب عليها أن تحطم على صخرة الواقع مما يجسده مقطع دال فى الرواية عن هذا الصبى الذى يشتري علبه سجائر كوناريللى بها دودة قز تكزحلق على ورق التوت دفع قرشًا فى الطبة، وفكر أنها ستتحول إلى شريقة، وأن الشريقة ستتحول إلى فراشة، والفراشة ستبيض، لبيض البيض ويأتى بشرافق، تأتى بدورها بخبوط العرير الغزير ليصبح عنده شلل كثيرة ليغزلها ويصير ثريا، وينتهى الحلم بأن يطارده رجل مجعد الوجه، أفضم فيه راحة أنوثة [٢٢٤].

(٥)

الواقع السياسى يطل برأسه فى الرواية بشكل مباشر أحيانًا وبشكل غير مباشر فى أحيان أخرى، وهناك إعلانات الترشح لأعضاء البرلمان «عطوة الشندوبلى، نوح شارب منضم، يفت بجوار عربة مرسيدس غلزيقة لالتخبوا ابن - خط ردى - بروسعيد - بيائين - البار، من سيفتح لكم التوافذ على الصال - ٦٤»، وهناك الاستزراق من الانتخابات، الكتابة لا تكفى المعيش، والأدباء الكبار يموتون من الجوع بمعا

بالك أنت، أعمل معه في قيادة حملته الانتخابية لتعبئة شعب بورسعيد لاختياره نائباً في الانتخابات البرلمانية وأخرج رزمة أموال ووضعها على المائدة - ص ٢٧٩.

الجهاز الإعلامي نشيط لا يكفى في الصحافة، واللبن الدعائي، والأفلام الهابطة في سينما بورسعيد [١٥١]، وأيضاً الإعلام المالي يحاصر السماء: إرميده وفتح الراديو، بج بن. راديو اللى بي سى. موسيقى. هنا لندن. القسم العزى من الإذاعة البريطانية. عليه الخرجى، نقرأ عليكم نشرنا الأخبارى - ص ١٥٠] جمعة ثقافية أجنبية تغزو البلاد، أغنيات مايكل جاكسون [٧٣]، افتتاح مقر الليونز، ومقر الزوتارى [٢١٩].

(٦)

تعبير الرواية عن انكسار الآمال. والطموحات الإنسانية، المحاربات ربما دارت، وربما لم تدر والأحداث ربما حدثت، وربما لم تحدث، الشخصون كلها حاضرة أو غائبة، حقيقية أو وهمية، والمحصلة أنه لا تلاقى بأى شيء، لا تريد الرواية أن تلقى بكل ما حدث، هي تبحث عن شيء مختلف، وتبدو الشخصية الرئيسية كما لو كانت لا تعرف شيئاً، ويجذب المؤلف موقف الراوى التقليدى العليم بكل شيء، المستطاع نظرة شمولية كلية للعالم الذى يطرحة، بل هو يسأل، يشك ولا يتيقن، ويمتد خيط من رأس عدمى داخل العمل، يمسده شريط

الكاسيت الرخيص فى مرة. [وعلنا إيه فى إيه. ولا حاجة فى أى حاجة، واللى ما قلناش عليه، ما حصلش منه حاجة، وزيترتلى - ١٩] وفي مرة أخرى تأخذ للعامية صورة هذيان: [نفسى أفجر دماغى بصور لا يقبض عليها المعنى، ولا تستوعبها اللغة من أية جهة، على طول، على أن تكون مهمشة، منحطة، راه وكاف وياه وخاه وناه ونون وميم ولام، أوقف القلم، بطل شخبطة هذيان بالكلام الذى لا بد أنك تتفجر به أيها الضال - ١٢٠]. حتى يصل بنا المتقطع التالى إلى ما يشبه الهلوسة: [انظر انظر شجرة الكمثرى التى تمض للصنعد، وتحبى ثيرة يوليوس الجديدة حتى باب القيو، وكانت الأرملة تتحنى على السيدة المأكولة الأطراف بالجذام، وقال هو ونطق بهذه المصائب المتكاثرة على جوانب الطريق حتى الميدان حيث كانت الحقيبة تجرى على المائدة، والرجل يقطع فرع الكوكاكولا حتى نظرات البقرة فى للخرج المثلوى بالطحالب قبل أن غشش السمكة على السمقى - ٢٣٨].

(٧)

الرواية حريصة على إظهار روح العصر، وهي تعانين المناخ العصرى من خلال أكثر مظاهره عفوية، من خلال الحدث اليومي، والمزكك البسيط، والشخصيات المعيشة، واللى والأدوات، من خلال كريم نيفياولطشاته الخفيفة [١٥٤] وصيغ الشعر [عاملة شعراً، صبغاه أصفر، منكوش، كانيش، شيء كهذا، وناقفة حراجبها - ٢١٢].

والتيث فيس طريقة جديدة لإزالة تجاعيد الوجه [٢٦٠]، وهناك قائمة طويلة ضمتها صفحة واحدة: سجانر مارلبورو البروكس.. ميلكى لاند.. مير يدنان.. رومنى.. جرويسى.. فايف ستارز.. ساكسفون.. فول أو توماتيك.. ديش ووش.. أولد سبايس.. ماى فيروايدو.. بارفيوم.. دى تواليت.. موهاميدالى.. سيرامنيك.. قتاللكس.. بلاى بوى ميتسوبيشى.. تيوئا.. بى. إم دبليو.. شيوران.. شبرد.. هامبورجر.. بنجر.. برودن.. بلج بونج.. كليكس.. فوتوكس.. إلخ [٢٠٣]، كما يشيع الكاتب المصرية من خلال سرد المعلومات العلمية البحتة [٩١] وكذلك ارتباط الأشخاص بالمصحفة اليومية، ومنذ السطور الأولى تواجهنا أكاداس من الصحف المغطاة بالتراب [١٣] صحف كورة بلا معنى، صحف تحت الإبط، أو مرفوعة أمام العيون.. إنه الواقع اليومي العصرى الذى يصدر ملا واختناقاً بلا نهاية، مما جعل الكاتب يلجأ إلى أسلوب يوازن به هذا التواجد الكشوف لروح الحياة اليومية العادية من خلال تصدير الرواية بمقطوعة من الشعر المجازى الفانتازى لهولدن من أناشيد الليل:

لقد الفتح الوادى والأنهار على
نحو فسيف حول جبال تبوية
أما الأثني فتنسقط منه الصور
الأممية

تهطل منه الكلمات الربانية
كثيرة لا تحصى، كالمنظر

(٨)

من الطبيعي في ظل هذه المناخات، أن يسمى الإنسان ضد قهره، بشئى الوسائل، فنكون السخرية وسيلة حيوية تلقى بجسور بين الحلم والواقع، والسخرية في هذا العمل تجسد السخط على الحياة بصورتها المتدنية، وعلى الانشقاق بين الإنسان وهالمة، وعلى وضع الإنسان الذي لا يعيش، بل هو بالكاد يتعايش ببولوجياً، يطرح الكاتب رفضه للزيف بطريقة هزلية، وهناك هجوم شامل عفيف. يبدأ من المسطور الأولى للرواية، هجوم على الأفكار التقليدية الهشة، والحياة التي تتعقن بالانزاع الشكلي، وهي خاوية من الداخل.

هناك شخصيات هزلية أقرب إلى مهرجى السيرك، أودمى مسرح المرائس، في واقع يهمل كل ما هو إنساني، حيث لا مكان للصقل، ولا مكان أيضاً للمودة والعطف والاحترام.

هناك سخرية من كل شيء، بل وسخرية من الذات أيضاً، سخرية تستخرج القوى الكامنة في اللاشعور لدعونا إلى التفكير في مصير البشر.

إن تقطيع البناء في الرواية يخطو بشكل أو بآخر على السخرية من العالم، ومن نظامه التدقيق الصارم الذي يخفى خلف قشرته انهياراً كاملاً:

تعرض الرواية لمحاولات ذات مسيمات أجنبية تبدو غير متألقة مع

نسيج الواقع. هاءى شوب سنكر، يونيكو برتوك (١٨)، ثم محل أفسر ويتقاضى اسمه مع محتواه [السلام شونج سنكر لملايس المحجبات]، للجرائم في المصحف تبعت على الضحك [٢٠] والصغير إياه الطالع من فيلم لحسن الإمام، بالهاكيت الرمادى الحائل اللون، والصحيفة الجمهورية غالباً، مثقوبة يطلع إليك [٣٠]، المحافظ وأمر أحد المتطوعين أن يلقى بنفسه من الطابق الرابع على شبكة إنقاذ من الحرب الثانية، يقول للمتطوع: وهمية يا أفندم، لكن المحافظ يصبر، ويأمر أحد أعوانه بأن يدفعه [٤٤]، الشاب الذي يتكلم مقلداً طريقة عبد الناصر: والله ما أنا عارف للشعب المصري بدون الحشيش كان حيي عمل إيه يا اخواني [٥٠]، في قلب القذارة، تطول لافحة النظافة علامة التحضر [٥٨]، لافحات الانتخابات مكتوبة بخط رديء، ولغة هابطة [١٦٤]، رجل من حيطان الانفتاح يمثل شروئها للانحطاط الإنساني، وأصابع يده مرصعة بالخواتم المرصعة بالأحجار الكريمة، ياقوت أخضر، زمرد أزرق يكب بنفسجى، ولؤلؤ بلؤلؤ - [٧٧]، حديقة حيوانات بورسعيد ذات الأشجار العجفاء، لم يبق على قيد الحياة بها سوى سلحفاة صحرانوى وربيعة هندی يثرثر بالإنجليزية المكسرة [٩٥]، هالات الفخامة والرفاهية الشديدة تنتهي بموت الخديوى مختلفاً بالديون [١٠٦]، وهكذا. بل إن هبلك سخرية من السرد الزوالي نفسه ومن

اللغة. [وضعتها في جيب بطلوئى الجيز، ومضيت في حال سبيلى، يحى إيه في حال سبيلى؟ [٥٧] وأيضاً. [ها هو ذا الموسيقى الشاب يذلف، آه يذلف، نعم يذلف إلى شارع جانبى - [١٠٧]. وهناك سخرية تأخذ شكل سيناريو: [قطع - صوت أجلس، نحن أيها السادة في عام ١٩٥٤م، وبطل الرواية الآن عمره ٨ سنوات، وهو واقف بالجلباب المخطط، والطاقي من القماش نفسه والقباب على عتبة البيت يرتعش من البرد، أما الأم فقد أغشى عليها ثلاث مرات منذ جاء المحضر والشرطيان، ويكول البلك اليهودى، وبقية الرهط، أما الأب ففي حالة ذهول - [١١٦]، وبمدها [جلس المحضر العرقان أبو طربوش تحتة متدبل محارو كفا في أفلام صلاح أبو سيف، ونضارة سلك مبروم بموينات مدورة صغيرة - [١١٧] سخرية من تحويل شهر رمضان إلى مجرد طبقين وفواوير [١٧١]، وفي فقرة أخرى: [تلبس القبايب الخشب. تدخل محل الأدب، أعوذ بالله من للشيطان الرجيم، وتعمل زى الناس، هكذا بالعافية، حاول نزل ألى شيء، فضنى بطنك، وماتلك على الآخر، أنفخ. هاج أبوه كده، ثم استلجى بالهاء، لا بد الهاء، الكليكن لا ينفع - [١٧٣] سخرية من التاريخ، ومقارنته بما حدث من تفاصيل عادية في حياتنا اليومية [٢١٤]، الحديث عن أداب النكاح [٢٢٠]، سخرية من المسرح التجارى والدراما الرخيصة، [ما رأيك في مسرحية، لا رواية أكشن

مفجرة، رومانسية، مغامرات وهناك عرض وضرب رصاص. لا. كاراتيه، ٣٠ سنوات يخاضقوا مع بعض ويقطعوا هدمهم، علشان نشرف فخانهم، ومشهد في كاباريه، ورقاصة بلدى، حاجه كده زى إحسان عبد القدوس، وتتحمل فيلم على طول، مسلسل تليفزيونى. لا، حوك، «ركسة» رومانسية تعجب بنات الجمعى - ٢٢٢٣. وهناك إعلان عن ورق السجائر البغرة يطلب من المعلن الحر الدليل أن يشتره لبعض الصناعة الوطنية، وجائزة ألف ليرة لمن يثبت أن هناك ورق سجائر أفضل منه (٢٥٠)، الإشارات إلى المغامرات الخارجية المفضلة في طبعة بولاق من ألف ليلة وليلة، وهى التى قامت الحكومة المصرية نفسها بطباعتها على نفقتها الخاصة عام ١٨٣٦ (٢٥٤) وفى هذا إشارة لرفض مجلس الشعب للمغامرات نفسها، وهناك مواقف قريبة من الكاريكاتير مثل وصف صاحب السجل وهو واقف في وسط السجل بكوشه المدلل، وقمصانه الحرير المنمسخ على الزغم من البسرد (١٦١) وكذلك: «رياضى فاشل يرتفع ٢٢٠ سم وجلة رهيبة. حائط متحرك، ومع ذلك اسمه «سمارة».. سلسلة ذهب لزوم هيئة القنديل، جيلز قديم كالج بحزام عريض وفيوكة نحاس - ١٦٦. لقد قمت الرواية ملحمة للسخرية المتحصلة التى تحيط بالحياة في كل مستوياتها ولا تكاد تخلو صفحة من هذا الهاجس واضح الدلالة.

ألمعية العارمة ملج بارز في الرواية أيضاً، بحيث تكون بإزاء فيض حمى لا يتوقف، كأن - للكاتب يريد أن يجعل من إمكانيات الحب، رداً على محنات العالم الجامدة التى لم تعد قادرة على التفاعل مع الوجود الإنسانى. الصابون يلمس العين، فيكون الإحساس بالسعة المولمة (٣٧)، والشاى يتم رشقه من الفجنان الصوفى الأبيض الليصاوى رشفة. رشفة. على مهل (١٦٧)، الجسد له الصندرة، والاستحمام يتم في مواضع عديدة في الرواية، والوقوف تحت الدش، تأمل الجسد في المرأة: للمجيزة المائدة، والعنصر القائم، الصانة (١٦٠)، أحداث الجسد، السعال، اللجش (٢٠٨)، التمدد على الأريكة، المشى، الجسرى، الجلوس بكل أوضاعه، الموضوعة في المعدة، والتكلم في شرايين للجسم، والكفين، وأصابع القدمين، والرغبة في طرقة بنصرى القديمة (٢٣٧)، والجسد يخترق حدوده البيولوجية ليتقاطع مع الواقع المحيط به، بل يتقاطع مع الوجود كله، لتتكون خبراته ووعيه، يدخل الجسد إلى تجربة الحب، حيث تتحول هذه التجربة إلى شوق حاد لا يتم إشباعه أبداً، وهناك دوافع لنزوات لا ترتوى مهما تحققت، لا يوجد ما يشبع حاجتنا، إن كل امرأة تظهر في الرواية، ستكون مثاراً لشهوة، أو لرغبة، أو لتأمل جنسى، كل امرأة ستحاط بأفكار جنسية، كما لو كان الجنس معنى متصلا

لا يتم إشباعه على الإطلاق. هناك تصوير معنى وصوتى لعلاقة جسدية (ص ١٥)، وهناك قلق ورغبة عارمة لا يمكن إيقافها تعبر عن نفسها من خلال حركة متوترة مستمرة (ص ٣١)، وسؤال عن تجربة مع فتاتين غيورين في الوقت نفسه (ص ٣)، رغبة جائعة لا يمكن إخمادها، بل نظل على حالها من الاشتغال وعدم الاتواء في قلب الممارسة ذاتها، والفتيات يكن يكن جميعاً لموت، بشعر حرير، وعيون واسعة، بنات شاطرات يماكن طوب الأرض (٥٥)، حالة هياج ولتصاب مؤزقة، مفاجئة ومحرجة، يتعرض لها الشخص في أى وقت من اليوم (٥٨)، النساء دائماً يلبسن ثياباً ضيقة ملتصقة تبرز أعضاءهن بجلاء (٦١)، والفتيات ضعيفات يبحثن عن العنان، ويردن بشكل لحوح ومتصل أن يمارسن علاقات درامية وجسدية وعاطفية: [خلعت عنه الحذاء والسرور، وارثت في حضنه ويكت، أسسها، احتصنها، طعم الدموع، الشفان اللينتان، دفء، أفترغت حبيبته على السرير، بروشات، عقود، خواتم حلقان (فالصو طبخاً)، فتألى عطر، ملابس داخلية، حمراء وسوداء وصفراء، ويضاء، مهمة بها، ويأريكة شعر أحمر غزير - (١٠١)، مادونا بكل إلهاماتها الجنسية ما بعد الحديث (١٢٩)، والمرأة التى تنام، وتترك الشخص حائراً رغباً (١٣٠)، غزل في التليفون (١٥٨)، الرعب من

حدوث عدم قدرة على الانتصاب، والوقوع في موقف محرج مع امرأة راغبة [١٦٠] امرأة لا تطيق البقاء طويلا بلا رجل [١٨٠]، الممارسة شديدة الابتذال [١٨١]، المصطافات بمايوهات مخيرة، والعادة السرية [١٨٥]، الهنك، والزنك، وتعدد مرات الفعل في اليوم الواحد [١٨٦]، محاولة الصبي الصغير، عقاب أبيه الصارم [١٨٨].

إنه احتشاد جنسى ذلك وشبهه الفيزن، بما فيه من أهبة وقوة، وما فيه من تدمير أيضاً، وفي الرواية علاقات جنسية، تفقد في بعض الأحيان هذه القداسة التقليدية، بل تتحرف وتصل إلى حالة من السطحية والابتذال، هناك الجنس المسروق، المختلس في ظلام السيدنا [٢٠٩]، والجنس العنيف الذي يدمى [١٤] وهناك أيضاً الاعتداء الجنسي، والمثلية [٢٢٤]، ويوجد عرض للمغامرات الجنسية التي وردت في طبعة بولاق من [ألف ليلة وليلة] ما قامت الحكومة المصرية نفسها بطباعتها على نفقتها الخاصة عام ١٩٣٦ ووزعتها على الدواوين الرسمية.



كما عبرت الرواية عن هذه التجسيدات الحسية بصراحة وجرأة مفردة لتجسد فلسفة تتحدث عن الوجود الإنساني فيما هو نسبي وجزائي رافضة المنظورات الفكرية والجمالية السابقة، فقد تناولت جوانب حسية أخرى تتلقح بحواس الجسد

المختلفة، لتعبر بالتأكيد عن الملحمي نفسه إن توصيف مذاقات، والأطعمة، بالعراقة نفسها أمر يفير انتباهنا إلى التلهف الحسى ذاته، نحن بإزاء قائمة طويلة مقصية لأنواع الطعام وطرائق طهوه وتناولوه تركز على الكتاب بشكل طاغ، ورائحة السمن المقدوح تقوح، وحركة المجبن، والسكر والدقيق [١٤]، بيشنجان مقليان مع الملح والفلفل [١٥]، الترمس والفول المشط والحلبة المزجة [١٦]، للفسيخ والخس والبيض الملون وأقراص السمن [٤٢]، فول بالزيت الحار والعيش البلدى الأسمر السفن [٥٦] فول وزيت ويصل وشطة وكمون ولمون [٥٧]، اللقوطة والشبث وجبنة قروش وشاى بالبن [٨١]، فحة لحم بالأرز وقدحة التوم والفلفل، ثم مقطع كامل يحكى عملية إعداد الفتة بالحم [٨٨]، والبيرة والشرية أم حبشان، البورى المشوى، والأرز بالبصل، والسلطة البلدى [١٤١]، وبليلة حمص بالشطة [١٤٤]، البصل، الملائنة [١٨٥]، وفي المقطع التالى يتفاعل أكثر من مستوى حسى:

[تملى الخفس بشرية جندوفلى، وقواقع البحر، والجبنة الرومى والفلفل الأخضر للحراق، وشرائح الطماطم والخيار، وتنتظر هالة التى كفت عن المنارات، وتأتى فى الجونة القصيرة المائتان البنفسجية للامعة للمزقة، وتعمل لك حوايج الديك، وأنت فى المطبخ، وكأنها أمك فى جلياب البيت المغفوس بالتوم والكمون والكسبرة

والكركم، وتمد لك رأس الديك فى تجريف المفرفة بالقلب والقوانص والأجحة والبصلة المسلوقة فى غطا الحلة، وتعدك هالة بالسمن المعشى بالفريك الذى يجرى الآن موسمه. وقد أتى عبر البحار مهاجراً فوق الموج من بلاد الأفرنجة، وتزغذك ثم تمدك على الفراش وتدعك رقيقك، ويظهرك يديها الطرية حتى تسمى بأصابعها إلى أسفل -

[٢٣١].

(١٠)

تبحث الرواية عن نوع من الخلاص فى البراءة، والمقلوبة تأخذ مكاناً كبيراً فى العمل أيضاً، يحاول الراوى أن يتذكر الأغنية التى كانوا يغنونها فى طابور المدرسة [١٤]، ويتحسر عندما يرى بورسعيد الثانوية مهدومة، ويتذكر مشاهد كاملة من الطفولة، سان السكاكين الذى يجىء بآلته، عجلة عائلية، وطاولة يضعون له عليها السكاكين والسراويل ويبدأ فى العمل: سيك بسوك بسوك، والأطفال خلفه يتبعونه فى التحارات، يراقبون الشرر المتطاير من دوران القرص الحجرى [٦٠]، يتذكر عربة الرش التى يجزها بغل البلدية المهرى، والمياه تنصب خلفها كالشمعية وتتصاعد الأبخرة بالشراب [٦٥]، وفى المقطع التالى يعود بنا الكاتب إلى مرحلة المدرسة: (أيام الطفلة، لما كنت عيلاً لا تريد الذهاب إلى المدرسة، ومما وبأى ولربيع، تزوغ إلى الجديلة الكبيرة

المتكلة بأشجار الكافر العالية... وتولس لترسم في كراسة العربي بالحبر الأخضر وجه «ديدار سافو» الفرنسية وهي ذاتية إلى مدرسة اللويسيه (٢٣٢)، إن سلوك الطفل في هذا المقطع واتجاهه للرسم، سيؤدنا إلى أسلوب آخر حاولت الرواية استخدامه في بحثها عن الخلاص، وهو العلم الفائق الذي من خلال استلهاهم رؤى الفن التشكيلي: عالمه ورموزه ومطلوه، وفي السطور الأولى من الرواية حاول البطل أن يخرج عن قلقه وتوتره، من خلال البحث عن صورة الفنان التشكيلي الأسباني «ميرو» ولا يعرف لماذا «ميرو» (١٣)، وفي نهاية الرواية مفاجأة إلى فنان تشكيلي آخر هو «ميسبران»، (٢٤٧)، كما وتجسد الخلاص بقوة أيضاً في الحسية الشديدة التي سبقت الإشارة إليها، والتي يمكننا أن نعود إليها من زاوية جديدة، عندما ندافع هذه التفاصيل الدقيقة، بل شديدة الدقة التي يوردها الكاتب، في وصفه للبيوت من الداخل، والكتائب مفرم بهذا الوصف الذي تكرر في الرواية عدداً من المرات، يقول في أحد المقاطع: لا يمكنك أن تنكر أن لكل شيء من هذه الأشياء لحظة في حياته، لا بد أن أشياء منها قد انطبعت في نفسك، السجادة، دولاب الملابس، والفصالة... لم يبق سوى السرير السفري الذي كنت تشغله زمان، وتامت عليه البيت «سيدة» الشغالة وزائحة دم الحوض في المرتبة - ٢١ وواصل الكاتب وصف المطبخ مثلاً فلذا بأنوات الطهر مرمية على الأرض،

وثلاثة أكواب ماركة «ياسون» داخل صندوق كرتون، براد شاي صليبي صناعة الشرق الأوسط، طاسة محترقة من الزهر، ورقة جافة متاكلة من الزيت المغلى ملوية من مسمار، صراصير تركض تجاه خرم، إلخ... وفي مقطع آخر: رائحة شقة أخليت من العفش، واسعة، وضوء الجيران، السمك، على بلاط الصالة، ورسم ظهر للدولاب على الحائط، وقطعة الخشب المدهوسة اللثة التي كانت تسد رجله المائلة، وفردة شراب حريمي مقطعة، نازلة من فوق نسخة مهترلة من مجلة حواء على الكرسي - ٢٧٧.

(١١)

تعمل اللغة في هذه الرواية على مستويات عديدة معاً، بين الفصحي، والفصحي المصرية المعدلة، والعامية، والإنجليزية، ويحاول الكاتب أيضاً أن يحقق أثراً مادياً من خلال الإضافة أو التعميل الصوتي بالمحرف، لكي يصل إلى التعبير عن طبيعة الحياة اليومية المصرية كما يعانيها أحد أبناء الطبقة المتوسطة الصغيرة، ومن هنا سيكون للفظ العامي مكانة مهمة، بكل ما فيه من سخرية ونكاه وإبتذال وقدرة على المداورة وألفة وحميمية. وإن استخدام العامية ليدخل في طرائف الكتابة الجديدة، لتجاوز نطاق القوالب التقليدية، ويتجسد ذلك في إعادة طرح أنماط للمقول أو المنطوق، ليس بغرض اعتماد

صحته أو ثبوته، دائماً لتصوير المجتمع والحياة اليومية بأسلوب حي ودقيق. قرأنا في الرواية مثلاً هذه الألفاظ: [بخر: بمعنى ينسكب - ١٨]، [الأمر: بمعنى القمر - ٤٣]، [رتل: بمعنى لتر- ٥٢]، [زيطه وزمبيلطة - ٦٧]، [سميكسة: بمعنى شكل المعين الهندسي - ٩٨]، [سزنوق - ١٢٨]، [مدلدل - ١٢٨]، [يشخ - ١٣٥]، [اشطلق: بمعنى تطلق متشبثاً - ٢١٥]، [يستخسر: بمعنى يستخسر - ٢١٦]، [مزأطط: بمعنى فرحان - ٢٤٤]، وهناك مجموعة من الألفاظ العامية المحرمة قليلاً، أو دمج كلمتين في كلمة واحدة منها [والله العظيم: والله العظيم - ١٥٤]، [واللاهي: والله - ١٦٤]، [ألزأله: ألصق له - ٢١٥]، [أمبوية: أنبوية - ٢٢٥] وكذلك بعض التعبيرات العامية المشهورة. [بانهار أسوح، يا نهار أهوس - ١٦٤]، [حلفت لهم على الختمة، تصعب على الكافر - ٢٤٣] وهكذا.. وهي كلها نماذج تبين حرص الكاتب على نقل الروح العامية بصورتها المتداولة كما هي دون تدخل، كما أن استخدام العامية يتطلب تقديم المناخ العامي كله، بتلميحاته الذكية التي تحمل خبرة التاريخ، وبألفاظه البديلة وشذائمه أيضاً: [ولاد الشرموطه - ٤٩]، [علقة وشرشوة - ٢٢٠] وهكذا.. كما ينقل الكاتب رفاعة لسان اللغويات المحذات، ووقار لهجات الأساتذة، وغير هذا من أجواء مختلفة، وفي المقطع التالي قائمة من الكلمات العامية في صورة

مفردات مؤنثة تجمع حركات الجسد وأحواله:

الآنجد في الحبيب سرى الزبيب، كل
حركة، كل سكون، ومعمسة، وملمسة، وللمنة،
ومصعة، وشخه، وطرطرة، وتكريرة،
ومسية، وموسة، وحصنة، وتزريطة،
وعصنة، وقومة، وفلشقة، وقرفة وهزة،
وتقصبة، ودرشة، وتشفيرة، وتعمصبة،
رشفة ونجلة [٢١٧٢].

ويعلم الكاتب بالغة لتحقيق قدر من
التدريج لكسر رتبة السرد البسيط، فيضع
مثلاً [قال] بعد القول وليس قبله [١٣٤]
ويكرر الكلمة مع تغييرها الصرفي، بما
يستبعده ذلك من تغييراً في الدلالة:
[الأمر] تهتز صباحاً، في الصباح -
[١٤٤]، ويعبث بالدلالة المعروفة للكلمة:
[الشمسية] التي هي الآن ضائعة من
اسمها، من المفروض أن تغير اسمها في
هذه الحالة المبجلة، ليصبح المطرية،
لهم للصبح الأمر، وخلقها المظلة،
المظلة أفضل، لكن المظلة تحي يا سادة
وجود أعمدة وخلافه [١٤٩] وكذلك
لترتق وسط الحمام، وترى نفسك في
المرأة، ولا تقل الحائلة من فمك -
[١٦٠].

ويورد الكاتب شعرًا تقليديًا، وشعرًا صوفيًا، وشعرًا حديثًا مثل قصيدة [مطر] لـ بدر شاكر السياب (١٩٤٧) بما يستتبعه ذلك أيضًا من طرح مستويات لغوية متبادنة ومتفاعلة كلها لخلق المناخ المحيط بأحد مثقفي الطبقة التي يقدمها الزاوي.

وتطرح الرواية قائمة طويلة من أصوات يشكلها الكاتب من خلال الحروف، لتقليد الأحداث الحقيقية صوتياً كما سبقت الإشارة، ويريد الكاتب بهذا أن يعمداً نحيط بظروف الحادثة إحاطة شاملة، ودقيقة لأن تتبع المستوى الصوتي يمنحنا المزيد من الوعي بالحادثة، صوت الجمر يقطر؛ تكك، ترك [٢٣]، الصهون الألوئوموية في أيدي الصبية: تنك، توك، ترك [٢٤]، صوت اللبان في فم الصحابة: طك، بف - طك، بف [٧١]، جرس ألباب مصر: شن ترن، شن ترن، تررنرن، ترن، شن، ثون، تر، طه، ن، يب، ن، أنا جساى [٨٣]، القبلية: بسس، بسس [١٠٨]، الشرب من زجاجة الماء: بقع بوق أع، بقع بوق أج [١٥٢]، الباب المكسور: سيك سيك [٦٨٢] والقائمة طويلة لصوت الضحك والمرغبات وسعال المجازز، والقنابل، والمواء، وأصوات المواقعة الجنسية، والعمل في البيت والطبخ والقلبي والأفسراح وأصوات القرن الموسيقية، وغير ذلك.

(१४)

يلوذ الكاتب بالتاريخ، ولكنه يستحضره من داخل شروط العمل الفني، والتاريخ هنا ليس كتلة واحدة مصمتة بل هو حركة الوجود، يستخدمه الكاتب كما لو كان عنصرًا أساسيًا في حياته المعاصرة، يثرىها بروافد عميقة، تتعايش معنا في كل لحظة، وفي كل موقف، والكاتب هنا يسعى لإدراج إشكالية التاريخ،

وليس مجرد تقويم التاريخ، إنه يبحث عن أوجه التشابه والاختلاف بين التاريخ والواقع، والتاريخي في الرواية يستمد قوته من التشابه مع الواقع الآتي، كما لو كان الكاتب يمارس نوعاً من التناص الذي يكون ساخرًا في كثير من الأحيان، والذي قد يصل في سخريته إلى حد إشعارنا بأن كل شيء هباء، الماضي هباء والحاضر هباء، وأن التاريخ محض أسطورة. يفتك الكاتب صوراً من عصور ما قبل التاريخ [١١٥] وروسوماً من حضارة قبائل البوشمن، وصوراً من التاريخ المسيحي، حيث ركب المسيح الماشي في مفاول سياء إلى أورشليم ركاباً الأنان وللحواريين من حوله، والنهار من حولهم، الأقدام حاملين الزاد، والنهار من حولهم، ووجه العذراء يبدو جيئاً تحت القماط المشدود [١١٧]، ومن التراث المسيحي رسائلاً المعربات وهن في الطريق إلى قبر المسيح: من يهجر لنا الحجر؟ ذلك الذي كان على قمم القبر - ٢١٩ - وهناك التراث العربي والإسلامي: مقطوعات من شعر أبي العلاء المعري، والناجمة الذهباني، وتراث المثنوي، للمسعودي، ومقتطفات من القرآن الكريم والأدعية وأسماء الله الحسنى، وتورد الرواية مقتطفات من الفسرى ٣٩-٨٦ وغيرهما، والتراث الصوفي ومشاهد من الغزو الفارسي والروماني لمصر ومجى لورنس العرب إلى بلادنا [٢٢٢-٢٢٣]، وتاريخ مصر بذنية من العصور

الحديثة، مع أحفاد محمد علي، ويرصد العلاقة بين الخديوي والحاكم العسكري الإنجليزي [١٩٦٦]، ورفاهية الطبقات الأرستقراطية في العهد الحديث، وعلاقتها بالأجانب، والحفلات الصاخبة التي يقيمونها، وبالمقابل صور الفقر الشديد الذي عاناه أبناء الشعب المكدون، وهؤلاء الذين عملوا في حفر قناة السويس، بجاليبيهم الممزقة، والمقاطف، والثراري والأقدام المعروقة، والأجساد الضحلة تتساقط واحدا وراء الآخر بفدات الأكراف، في هذا السار الذي حملته البشرية على كاملها [١٩٩٦]. وهذا النواح الذي تردت أسداده في السوراري الضيقة، الموحلة بالروث ومياه الفسيل، والحريم يقطن بهوار مداخل البيوت الطويلة بما يشكل نوحات للساميين ذوي الهرائط الذين سافروا إلى بلاد الفرنجة مع البعثات الخديوية [٢٠٠٠]. ونلاحظ أن الكاتب يعامل مع المادة التاريخية من خلال المرص والترتيب للفاس الذي يراعى إيقاعا معينا للعمل، مستفيدا من هذه الألية التي تصب أحداث الماضي في شبكات معاصرة، عندما يفرق برضوان في البحث عن معنى اسمه في قاموس مختار الصحاح [١٥] نس أنه يولد بالمباضي ليصرف نفسه، ولكن سريرا ما يترك الكتاب جانبا ليفرق في تفاصيل حياته الصغيرة الحسية ليكون مخطلة المعرفة سالرا في طريق مختلفة.

هناك فرق بين رواية تستخدم التاريخ كما هو، والرواية الجديدة التي نعرفنا

بوجهة نظر الكاتب في هذا التاريخ، الرواية التقليدية تتخذ التاريخ نموذجا لها، إلى حد أن باعثها ومحركها يمثلان في فكرة أن التاريخ قوة صائفة، أما الرواية الجديدة فهي تثير عددا من القضايا الخاصة حول طبيعة الهوية، والعلاقة للتناصية، والتضمينات التي تفسر الذات، ومن المهم في هذا السياق الإشارة إلى المقاطع التاريخية التي تدخل فيها عيده جيهور حاندا أو معدلا أو مضيئا، محققا تصور التوسير الذي يرى أن السرد حول التقديم أو التاريخ الراقى يمثلان إشكالية، وعلى الكاتب أو المؤرخ أن يعيد صياغة العمل إذا لم تمد وظيفتهما إنتاجا تمثل دقيق للتاريخ كما وقع بالفعل، بل تقديم مفهوم محين حول التاريخ. إن التاريخ والرواية نفسيهما مصطلحان تاريخيان مرهونان بعدد تاريخي اجتماعي متغير يتخلف باختلاف الحقب والأزمنة، ولكن ذلك لا يعنى أن التاريخ والرواية في مستوى واحد من الخطاب، وهناك بالتأكيد أهداف من وراء إعادة كتابة التاريخ، لأن هناك اتصالا ما، يتميز بطابع حميمي بين ما حدث وما يحدث، اتصالا يخرى النص الجديد. ولكنه لم يذهب إلى المقهى، وأخذته قهقهة إلى القفار، نفس أشرف عمى عزيز من كام سفة، بيده تصوير المراكب، يرسل لها - الضوء الهادي، أنا هنا، دائما يقول، وكلم البحارة، صوته يركض مع الأثير يحلق مع السحب والثلوارس، يسقط في أدن الأعميرالات، تملأ بالداخل، أنت في

أمان الآن، ما إن تصل إلى أرض الكنانة حتى تجس بحضن دافئ، وأنت يا إيفرت اقرب - ٢٢٨.

(١٣)

تصور الرواية الحس الشعبي، والجر الشعبي، وخفة الظل المصرية التي لا حدود لها، تنقل الرواية مجموعة من العادات لدى البسطاء، مثل الطبخ في عيد العذراء [٦٥] ورفع لقمة العيش الملقاة لتسد إلى الجدار حتى لا يورسها الماشي [١٤٨] وعادات الفصح والتجريس [١٨٧] وهناك مجموعة من الأغاني الشعبية [١١٢]، وللجوء لحنان الأم في سمعتها الشعبي الحنون لا يأسى خذيلي، تحت الحرام، في حضنك - [١٨٢] وترجد مقاطع طويلة مأخوذة عن كتب الأدب الشعبي بصرف، ومن ثراث ألف ليلة وليلة، والقصص الشعبية: لشراف خضراء منقوشة بالبنفسج، أيد مصبورة بالحناء، خلخال من الفضة يسقط على قدم عارية. وأسكت بالعبادة لأضعها على كعفه الوشوم بالقطف والفزلان، وكان الهلال يجرى وراء الأرتب، ويحط على عرائس المسجد، بينما طارت للوارس، وراح يطرح في بهو بيت الشهيد برفا البات، وطلن من الشرقيات - ٢٣٦.

وتضج الرواية صفحات كثيرة لتقديم النجل الشعبي وعلوم الأبراج والعلاج للشعبي والأحجبة والزائر، وعلوم السحر والأروحية [١٣٦] وما بعدها فتح اللندل

والتبخير ١٥٥١ وما بعدها، ومقوس الأفرح والزواج وتجهيزاته وأدواته: (المرير، الذهب، طقم الصيني: رمبو وجوارييت وطقم السفرة والمعايق والشرك والمغارف والسكاكين، السكايل، طقم الشريات، بكرج، وست كبايات منقوشة بالذهبي - ١٦٨٣، وفي صفحة [١١٧] قائمة تفصيلية بجهاز العروس، يوقع عليها العريس قبل بدء الزفاف.

(١٤)

نستطيع أن نستشعر منذ البداية بالملاقة الحميمة بين شكل الرواية، وبنية البنية الاجتماعية التي أنتجتها من حيث هذا الشئ والتقطع الشديد.

لا يعتمد الكاتب على عنصر العبك، وإنما على تنمية مضامينه داخلياً من خلال موتيفات ومحاور تتكرر من زوايا مختلفة في كل مرة وتتحول الوقائع الواقعية إلى هياصات متداخلة تنظم وتنضد كأنها بإزاء (طابع موسيقى للبناء كما قال النافذ إبراهيم فحى:

لا يريد الكاتب أحداثاً بعينها، ولكنه يريد جوهرها وارتباطها بالصورة الإنسانية، إنه يحاول تتبع معنى الحياة وحركتها، من خلال القبض على جذراتها وشظاياها.

لوست هناك نواة واحدة تكرر حولها الرواية، بل نواتات عديدة متداخلة، والخيوط الدرامية مفقوحة لا تلتق، بل تغل متوازية أو متجاورة في امتداداتها،

لقد طرح الكاتب جهناً ذهنياً في التجميع والتفريق واللمس والكولاج والمونتاج والتقطيع والتكثيل والنسج، وأفاع مداخل عفوياً يشمل كل هذا بحيث تبدو الحياة وكأنها تتكلم وتترام وتدخل تدرجياً على مستويات عديدة لقد صنع الكاتب رواية تمثل مشروعا كبيرا، كان لابد للتدخل الذهني أن يساهم بتصويب كبير لإتمامه، وقد تمكن الكاتب من خلال هذا التدخل أن يجري حواراً بين عدد كبير من المعطيات في إطار نظام خاص وكأننا بإزاء مونتاج سيمفوني، هناك خطة سبقت النص بالتأكد، ومن ضرورة الالتزام الكامل بها، خطة جهزت للعمل، وعاشته طوال فترة ولادته ونموه. ولأن السطور السابقة التي طرحتها هذه الدراسة، بتواردها المتكرر المتوزع بين الصفحات بمقاييس مميّنة هو أكبر دليل على هذه الخطة وإن هذا المونتاج يلعب دوراً حاسماً بالفعل في تخصيص رؤية القارئ للواقع، وموقفه منه. فوحدات السرد المنقطعة بالطريقة التي قدمتها الرواية، من شأنها أن تخلق نوعاً من التفاعل الإيجابي مع النص، واعتماد مداخل مختلفة للرؤى تتكئ إلى بعضها البعض وتتبادل زوايا الكشف والتفوير.

لقد أثرى الكاتب رؤيته من خلال إبحال الجوانب البصرية المادية إلى عمله، من خلال تقسيمات الأبواب والفصول، وتوزيع الكتابة على الأسطر في أشكال مختلفة، بين امتلاء السطر، أو انتفاصه بالشكل الشعري على سبيل المثال أو

بالأشكال الزخرفية التي وردت في كتب التراث القديم، ففي صفحة [١٧٧] وردت أسماء الله العسلى بشكلها الطباعي في بعض الكتب التراثية، أي في صورة ازدياد في عدد كلمات كل سطر، يظل يزداد ليصبح السطر الأوسط في الصفحة هو أكبرها في عدد الكلمات، ثم يظل ينحصر مرة أخرى إلى أقل درجة ليماثل السطر الأول في عدد الكلمات، وهو شكل زخرفي أورثته الكتب التراثية لتعرض به النقص البهال في الإمكانات الطباعية التي تمتلكها الآن، ونقل الكاتب له يمثل نوعاً من الامتلاك، وتعد تجاور الديمات المتبادلة. كما أن هناك ملامح بصرية أخرى عديدة من مثل نقل مضامين الأوراق الرسمية والوثائق بصورتها التقليدية، وقوائم المحتويات العرفية والرقمية، واللمب بهذه المعطيات البصرية يضيف جوانب مادية وحسية وحول الكتابة إلى عمل تقابل حيويت حورية الوجود نفسه، لقد استفاد الكاتب من اللون جميعها لصنع عمله، يتحدث في روايته عن سيد درويش ويوسف شاهين وفلاني والأوبرا والفنون التشكيلية والدراما والمسرح، واستخدام مصطلحات السينما والسيناريير السينمائي في بناء روايته: (قطع - فاشل باك - عودة للواء - نقطة قريبة - الخ)، واستخدام حركة التصوير في الكاميرا لوضع عناوين في بعض المقاطع: (الكاميرا تتحرك - الكاميرا تتقدم - الكاميرا تتراجع للخلف - الكاميرا تتقدم للأمام -

نقطة طويلة - الكاميرا تستدير في اتجاه الإشارة - الكاميرا تعود للموقع - ١٩٤ وما بعدها بحيث يجرى تدخلا بين أحداث الرواية من خلال قانون السيناريو السينمائي نفسه.

نحس في الرواية كما لو كنا بإزاء مجموعة هائلة من الأحداث العشوائية، وهذا غير صحيح بالطبع، والسفر في هذا الإيهام إنما يرجع لمهارة الكاتب وحساسيته الشديدة، وحذقه في عرض هذه الأحداث.

نحس ونحن نطالع الرواية أننا بإزاء تكوين يحدى بشقى الوسائل الممكنة فكرة العالم المنظم المتجانس، أما الزمن فهو ليس بقطعه محالاً لتسليج مقطع من الأحداث، والتكريرات الحسية، والعلاقات غير المتسلسلة التي تطرح بتكرار أجوالها، وجهات نظر متعددة للحادثة الواحدة، يتحائل الكاتب بالزمن المقطع لتكوين واقع ديناميكي، ويستغل الموقع الكرونولوجي بين معان متغيرة القيمة ليخلق حيوية وامتلاء للحياة، واستمرارية السرد تجرف الأحداث الصغيرة المتناثرة لدخل اتصال ما وتشوش هذه الكرونولوجية التي لا ترحم كما وصفها لوكاتش، ويستلزم هذا اللطم أن تكون الحادثة الصغيرة، ولكن (أ) لها نقاط انطلاق كرونولوجية متميز (ب) بالحادثة (ب)، لكن (ج)، (و) يظهران أيضاً، كما أن (د) على وشك الظهور، وهكذا. لقد كنا مستغربين في تتبع

معلومات علمية عن الطيور في مصر ثم وجدنا أنفسنا نأكل البسوبة الساخنة، ثم الإمبراطور بوكاسا يأكل أنميًا، ثم الغرفة في غفوة الظهيرة. وهكذا جمع السرد كميات موجهة من العلامات المتقطعة من بكل دلالاتها المتفاعلة المتقطعة من الوقت نفسه.

لقد أجرى الكاتب تقطيعات بين عشرات المعلومات المتجاورة التي نشعرنا بالترامك لهاائل الذي يحاصر الوجود، هذه المعلومات التي تشكل طبيعة الحياة المعاصرة متجاورة الأجزاء. أشارت ملحوظة الكاتب في أول الكتاب (٢٣) إلى مصادر النصوص والوثائق المثبتة في صلب العمل، وهي شديدة الغزارة والبتوع، تكاد تغطي ترابنا الثقافي. وتجر الرواية عن شهوة اللحاق الأشياء في حشود كبيرة، وفي إيقاع سريع يمسح الحياة اليومية ويغطيها من كافة الجوانب، ولدرايق المزج بين عدد من المعلومات والمستويات في هذه السطور: ترتفع بتقديم وتأخير بأخرى، ونط على الكوميديون، وقال: ها عا. فاض المعركة (دون كيشوت) صغير، بروسعيدى لجماليات. عمل إغريقى صنعة حرة من الطراز الأول، كان محاصراً للفتوحات العربية، لبلاد الفرس، ملوك شرس، أنا مخصى، شاؤ جنساً لا يعرف سوى الحرب - ٤٨) ويحمد الكاتب أن يقدم مقطعين متباينين يحملان تناقضاً حاداً، فهناك مقطع عن الدجل الشعبي، يليه مباشرة مقطع فيه حديث ثقافي رفيع

المستوى (١٣٩)، أو مقطع يتكلم عن معلومات علمية متخصصة، يليه مباشرة مقطع من الخرافة الشعبية الفانتازية (٢٤٠)، وهناك مقطع عن الأسلوب الشعبي في طهارة البنات، يليه مقطع يتحدث عن ندوة الدكتوراة نوال السعدوى التي أخذت ترمى قطع البظر بنسوت من مثل: عمل همجي ينتمي للقرن الوسطى (٢٤٢).

لقد ملأ الكاتب الرواية بعدد كبير من الزيارات واللقاءات والانفعالات السريعة بين أماكن عديدة، قد لا يكون هناك رابط بينها، إنه حس بالرغبة في التواصل مع الآخرين، ومع الأماكن والأزمة والأشخاص، ومع الوجود الحى للواقع المأزوم في النهاية، وقد تتكلم شخصية بالضمير [أنا] [وهو] في الوقت نفسه (٢٤٤-٢٤٥)، وهذا يؤكد القضية نلتها: الرغبة في التواصل مع الآخر والإحساس بالوحدة القائلة.

الواقعية الشديدة الحسية أسلوب يختلف عما كان في المدارس الواقعية السابقة، أحداث الحياة اليومية هنا متقطعة، ومكونة من أجزاء يقاوم بعضها البعض الآخر، تتوازى وتتقاطع، وتتخللها عمليات تغريغ لا علاقة لها أحياناً بإرادة من يقومون بها، ويمكن أن نلتصق هذه التفاصيل شديدة الواقعية والحسية معاً في حركة روضان داخل النشقة (١٣٦)، أو وصف هذه المرأة: كانت ترقى شهباً بلاستيكيًا أخضر زرعي ينز بالمعرق لا،

بالطين المسائل، من بين أصابعها - ١٦، وفي تعتمد الواقعية الشديدة أيضاً ذكر الأسماء والحقيقة لمقتفين [الحكيم يحيى حتى - محمود السعدنى - سيد الدساج .. الخ ١٧٩]، أو للتحدث عن رواية ماركيز [لم يجد الكولونيل من يكتفيه] ٢١٣. وهكذا، بل إن الكاتب أحياناً ينفق بعض التفاصيل الدقيقة للغاية التى هى من قبيل الأحداث العابرة التى لا تكاد نقضى إلى معنى كبير ولكنها تمر كل يوم بحياة كل منا؛ ودست يدى فى جيب سروالى الصيق، أصابعى تعالو الإمساك بالمفتاح بين الزواير وقطع الفكة، أروب، أممكتنه، وه أه، ر. جه، بصعوبه، شخ شخ شخ. دب درب - ٢٦. وأيضاً: [شيك، شالك، الفلاش، دائماً أغضض عيني حين يطلق. لا أدري، ربما، ربما، خشية من النظر إلى عين الكاميرا - ٢٥٨].

لقد جسدت هذه الرؤية قدرة المؤلف الهائلة على الحكى بشكل غزير اللوح، ومن خلال التوزيع الخاص ستتمكن من المرور على كل محور من المحاور التى سبق استعراضها فى كل مجموعة متتالية من الصفحات بأسلوب دورى غير منظم كما لو كانت هناك حلقات درامية دالمة المحسوس، تكاد تكون هى دورات الحياة نفسها.

تطرح هذه الرواية إذن أبعادها من خلال تكتليات جديدة، لا تدن سبلات الواقع فحسب، بل هى تدن النظر

التقليدى إلى سبلات الواقع، تدن النظام التقليدى كله، وتسمى إلى تجسيد رؤية جديدة فى فهم الإنسان، وفى فهم العلاقات ذات الطبيعة المختلفة مما يسود حياتنا اليوم. بكل ما فيها من تفاصيل تتجاوز بشكل هائل.

لقد أشار إبراهيم فتحى إلى هذا التطويل فى بعض معطيات الرواية واعتبره عيباً، وضرب مثلاً بقلامة جهاز أم رهنسون، وطول الكلام عن الأبراج، وشارين ليوجا، وسرد أسماء الله الحسنى بالكامل، والمقشقة أن هذا التطويل المقصود، إنما يصب مباشرة فى الرؤية الجديدة التى يطررها الكاتب، فهو يسعى إلى مزيد من التفاصيل باستمرار بل وتفصيل التفاصيل، لأنه يريد أن يناقش هذا التجاور لأشياء العالم اليوم، ولأنه يبحث عن الأشياء من منظور جديد، فى حالتها البكر قبل أن يتم تركيبها داخل السياقات للجأزة السابقة، أو داخل أى منطق قام بتصنيفها من قبل، الكاتب هنا يتأمل الأشياء من جديد.

ترفض الرواية الإحساس بالواقع على أساس أنه وحدة صلبة، بل الواقع معطيات شديدة الغزارة لا يمكن أن تكلف حول بنية مركزية واحدة، لم يعد هناك ما هو كلى أو مطلق، بل نحن بآزاء هذا التناثر لأعداد لا نهاية لها من المعطيات الجزئية، وللعناصر المتفككة، والمضحات الجانبية، وفوض دلالات عشوائية لا نهاية لها.

إن الإحساس بالتاريخ فى هذه الرواية يأتى كما لو كان إحساساً بأسطورة تظلل هذا الاهتمام الشديد بالتفاصيل التى تحدث وتكتم بها، بل وتنبع من خلالها أيضاً.

ذات الكاتب متوزعة بين معطيات ومستويات دلالية غزيرة، ومن الصعب أن نجد وحدة مركزية تضم الأنا بشكل نهائى، هناك أنا، ولكننا لم تعد موحدة، والجسد صار مشتتاً بعلاقته بالواقع، بل إن الجسد سيكون المنطقة الوحيدة غالباً، التى يمكن هنا أن يتم التفاعل مع الواقع من خلالها. يكاد يكون هناك اكتشاف جديد للجسد، كما لو كان التعرف يتم لأول مرة ١٦٠. والحقيقة هنا أن المسألة هى إعادة اكتشاف لعلاقة الجسد بالوجود، انتباه جديد لتكوين الجسد، ولقدراته، وإطاقته المعطلة، وخصوصيته، وقيمه التى محتها الرؤى السابقة.

لا تتحد الرواية يقيناً نهائياً تجاه أى شيء، بل هناك تعدد احتمالات يقبلها الكاتب فى كل أوجهها الممكنة دون الوصول إلى فكرة محددة، أو نهائية أو مطلقة. لقد عالجت الرواية الجنس مثلاً من خلال عدد كبير من التصورات دون أى إشباع، بل على العكس سظل المسألة مفتوحة لمزيد من التصورات، وعالجت الرواية للتراث بأساليب متعددة دون أن تصل إلى رأى نهائى حول العلاقة بالتراث وهكذا

إن هذه الصلاح - بشرط اجتماعها
محصاً بالأسلوب الذى أجراه الكاتب -
تجسدت بإزاء رواية مختلطة فى رؤيتها
وأدواتها عن الشكل الراشح فى الكتابة
السائدة . إنها كتابة تجسد حساسية جديدة
مختلفة والقارئ الذى تخاطبه هذه
الرواية ، لأن يتوقع أى اتصال ، بل على
العكس القارئ هذا شريك يساهم مع
الكاتب فى مشروع البحث عن معنى
أعمق للعالم الجديد ، لهذا هنا يصعد عمل
أدبى يفرق القارئ فى علاقات أدبية أو
استعارات رؤوية ، لويحب فى منطقة فوق
واقعية ، بل يظل اتجاه السهم سارياً فى
الواقع الحقيقى ليوصل القارئ بقطر ، ومع
استمرار السرد ، يظل القارئ فى موقعه
مواجهها نفسه بالضبط فى كل مقطع
جديد ، للكاتب ، والقارئ فى هذه الرواية
ندان يتناقضان معاً فى المصدر الإنسانى ،
وفى حل أزمة البشر الزائفة . ■

المصادر والمراجع

- ١ - إبراهيم فتحى • التاريخ وروح الموسيقى -
مجلة إبداع - المندلسايع - يوليو - القاهرة
١٩٩٥ .
- ٢ - للعالم الروائى عند نجيب محفوظ - دار الفكر
المطبعة - القاهرة ١٩٧٨ .
- ٣ - توماس تكمان - علم اجتماع اللغة - ترجمة
أبر بكر أحمد باقادر - لنادى الأدبى للقائى
- جدة ١٩٨٧ .
- ٤ - جورج لوكان - دراسات فى اللغويات
الأوروبية - ترجمة أمير سكندر - لهجة
المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٢ .
- ٥ - جوس هوجنز - الإنجازات الجديدة فى رواية
أمريكا اللاتينية - مجلة فصل للعدد الثانى
عشر - العدد الثانى - القاهرة ١٩٩٣ .
- ٦ - رمان ملدن - للنظرية الأدبية المتاصرة -
ترجمة جابر عصفور - دار الفكر للدراسات
والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩١ .
- ٦ - شاكر عبد الحميد - السهم والشهاب -
مطبوعات الزاوى - القاهرة ١٩٨٦ .
- ٧ - شكرى عواد - الأدب فى عالم مخفى - لهجة
المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧١ .
- ٨ - عبيد جبير - مجلة رضوان - رواية -
رمان للنشر والتوزيع - الإسكندرية ١٩٩٥ .
- ٩ - غالى شكرى - برج بابل - مؤسسة رياض
الريس - لندن - د . ت
- ١٠ - فريدة النقال - قصايا ما بعد المحادثة -
مجلة أدب ونقد - العدد ١١٢ - القاهرة
١٩٩٤ .
- ١١ - نوسان جولدمان - مقدمة إلى مشكلات
علم اجتماع الرواية ترجمة خيري دومة -
مجلة فصل - العدد الثانى - القاهرة ١٩٩٣ .
- ١٢ - لويدا هتشون - رواية الرواية التاريخية -
ترجمة شكرى مساهد - مجلة فصل -
العدد الثانى عشر - العدد الثانى - القاهرة
١٩٩٣ .



بريشه اللؤلؤ الكبير والهم لاسفل

ملاحم المشروع الحداثي

عند

جابر عصفور

مهدى بندقي

(١)

قا لا يبنى المجتمعات الحديثة إلا
الحداثيون.

تلك مقدمة منطقية Premise لو أن
كاتباً مسرحياً عربياً أراد أن ينشئ دراما
تكون أحداثها وشخصياتها وحبكتها
مغزها إثباتاً لها لما كان ذلك في
مقدوره. ذلك لأن العمل الدرامي - ما لم
يكن تمثيلية خيالية فكرية - لا يمكن إلا
أن يعكس الواقع المعيش، وأنتى لواقعنا
العربي الحالي أن يعكس غير النكسات
والتراجمات والتكاذبات أمام الأعداء
التاريخيين تسليمًا لهم بمطالبهم
حقوقاً لهم البنية ١٢ وأنتى لهذا الواقع العربي
الذي يجرف في تيار السبولة الكونية
العالية - غير واع حتى بأنه يجرف - أن
تمثله إلا شخصيات من طراز شخص
التمثيلات التلفزيونية التافهة، وإلا أن
يتحرك ضمن حداث أولاً نقول أحداثاً
بالمعنى الدرامي للكلمة) مكررة مملة
بحيث لا تتمكن تلك الأعمال الفنية في
النهاية أي مغزى معرفي أو أخلاقي أو
جمالي ذي اعتبار.

غير أن المفكر يستطيع أن يتعهد تلك
الهمة المنطقية، بالدراسة العلمية إثباتاً



لقد عرفت المجتمعات العربية - ومصر في القلب منها - ما يسمى بالتحديث Modernity أى محاولة اللحاق بالغرب (عن طريق تقليده) بيد أنها ما لبثت إلا قليلا حتى اصطدمت ثقافتها وسوسيولوجيا بالموورث القومي الذي كان قد تجر إنسان العصورين المملوكي والعثماني ، فكان على قادة التحديث - بدءا من رفاة الطهاوي ومحمد عبده حتى قاسم أمين وطفه حسين - أن يولموا بين غاياتهم وبين محطيات الواقع ، ومن ثم ظهرت بنية النهضة / السقوط حيث كل تقدم كان مقبورا بالتراجع وكل إنجاز نخبوي كان يقابل باستحسان سياسي واجتماعي . يحدث ذلك بفضل الصيغة التلقيفية التي اختارها أصحاب معادلة التراث / العصر ، العلم / الدين ، الشرق / الغرب ... الخ حتى انتهى بهم الأمر إلى بركان أمته (٢) وهكذا انتصر الإسلام الجديري الوهابي العثماني على العلم (بإعلان مفتي السعودية ابن الهناز تكفير كل من يقول بدوران الأرض) وانتصار المجتمع على الفرد (مثلا في الحكم القضائي بتفريق المفكر نصر أبو زيد عن زوجته قسرا) وانتصار السلطة السياسية على المجتمع المدني (بإخضاع الجمعيات الثقافية لإشراف وزارة الشؤون الاجتماعية والتشديد عليها إن مارست أى دور سياسي) وانتصار الغرب اقتصاديا (اتفاقيات اللجان) وسياسيا (بإجبار العرب على قبول إسرائيل) وانتصار السلف اجتماعيا (مصدور الإرهاب الديني وانتشار الحجاب واللقاب واللعن والدعوة لمودة المرأة إلى البيت ... الخ) فأتينا ، بذلك المعادلة وقد شللت مجتمعا شطرين متباعدين بل ومتعادين ، نقف على أعقاب حرب أهلية دون أن تسقط عيوننا في حلا قهريا رعبا وقزعا!



لحان نيل تاج

تلك الذعة نفسها فيمكن أن تظهر في أشد المجتمعات تخلفا أو أكثرها ترديا في النكسات بمجرد ظهور مفكر حديث واحد. وأما هذا المفكر فمن اللطيفي أنه ما كان لوائى من فراغ.

وللتدليل على ذلك نقول إن الحداثة التي عايشها أوروبا قرنين من الزمان لم تتكون بين يوم وليلة ، بل إن أحدا لم يكن ليلاحظ مولدها ولا نموها ، ذلك لأن الحداثة حالة حضارية جدلية تصنعها ظروف موضوعية متفاعلة مع الشرط الذاتي (المفكر) وبالصيغة الأولى فلقد صنعتها المعاشاة التاريخية لمرآجل النهضة والإصلاح الديني ، فالتنوير فالحقلانية باستحابة تلقائية للقانون الديالكتيكي ، كل تغيير كمي يؤدي في السدى إلى تغير نوعي ، وحيث يقوم هذا للتغير باكتساح كل العلاقات الدائمة المتجمدة - كما يقول ماركس في الديان الشيوعي - ١٨٤٨ - وحيث تغدو كل العلاقات للجديدة المشككة عميقة من قبل أن تتحجر وحيث يصبح كل ما هو صلب ذائبا في الهواء ، فإن الحداثة تبدأ دورها وتتنازل مثلها مثل كل كائن حي من أجل البقاء .

لها أو نفيها ، ومن عجب أنه في الحالين لا بد مكتشف أنه شارك في وضع أساس فكري للحداثة يستطيع هو أو غيره أن يقيم عليه البناء . ذلك لأن مجرد مناقشة علمية للحداثة إنما يلقى بالمتحاورين في يدها المصطبغ الموار ويغير عوده .. وحتى لو قبل الحوار بالصمت فإننا نكون في اليم نفسه ، لأن الصمت - كما يقول ماكس شيلر Max Scheler في كتابه «فينومينولوجيا العلاقات» - يبين أن العلاقة بين شخص وآخر علاقة كيوتية وليست علاقة معرفة . ذلك لأن هذه العلاقة التي أشار إليها شيلر تنطوي على شخص ثالث متخيل (هو الموجود بالإمكان إذا استمرنا لغة المناطقة) وذلك على المستوى الوجودي ، هذا الشخص الثالث هو أحد عناصر الخطاب Discourse الذي يضم المنطوق والمسموع عنه في آن . ولهذا يصفه «دوسون» في كتابه الأسلوبية وتدریس الأدب ، قائلا : «إنه ذلك الشخص الذي يتلقى الخطاب أو يرسله على الرغم من أنه يحجز عن التقى وعن الإرسال إما لأنه جماد وإما لأنه حيوان أو شخص ميت أو إنسان لم يولد بعد» (٣).

فإذا اعتبرنا هذا المثلثي إنسانا لم يولد بعد في الحداثة ، فإن الفكر الحديث ليمد بمشابهة النقابة التي سوف تجذب إلى عالمها شاء أم أبى .

(٢)

غاية هذه الدراسة هي إثبات قدرة الفكر الحديث على بناء مجتمع يعرف كيف يفيد من ثرائه الحي دون أن يتنازل عن حقه في الإبداع ، وفي الوقت نفسه يعرف كيف يكون التعامل مع الزمن الراهن أخذًا وعطاء . وهو مالا يتأتى لغير مجتمع يقبل أن تسرى في أوصاله نزعة الحداثة Modernism ، أما

ملاحم المشروع الحديث عند جابر عصفور

على أرض فكرية مختلفة تماماً ،
تتضمن مشروعات الإنطjusيا العربية :

محمد آركون - محمد عابد
الجسار - طيب تزيلى - إدوارد
سعيد وحسين مروة ... ومشروعات
الإنطjusيا المصرية : غالى شكرى -
السيد ياسين - السيد القمنى - نصر
حامد أبو زيد - سامى خشبة -
ومحمود أمين العالم وشكرى حياذ
و ... جابر عصفور .

ومن نافذة القول إن الدائرتين العربية
والمصرية غير منفصلتين بحال من
الأحوال (يتضح هذا بجلاء من قراءة
هرامس أو مراجع أى بحث مصرى أو
عربى) ولكن لأن هذه الدراسة المحدودة
لا تستطيع أن تعرض لمناطق الالتقاء
والتوازى والاختلاف ليس بين الدائرة
الأوسع (العربية) بل وحتى داخل الدائرة
الأضيق (المصرية) فإن اختيار نموذج
فكرى (يكن جاسماً للمصالح العامة
للدائرتين مع ملامحه الخاصة كمبدع
فرد) إنما يشير إلى التدريب الفئضى لأرباب
الصدق فى بنية الهوية القومية ، شريطة
أن يتلو هذا الاختيار اختيار نماذج ورموز
فكرية أخرى وسواء قمنا بذلك أو قام به
غيرنا فإن للوحة البارزامية تلك النوجة
الفكرية الجديدة لابد أن تكتمل حتى
تصلى شامرا بقرة .

(٣)

جابه جابر عصفور مشكلة إغفاق
للتحديث بحل الحديثة تلك التى لا يقتصر

معناها عدده على المصر وإنما وسحب
هذا المعنى على كل ما هو عائش فىنا
(التراث) وما كان للتراث عدده كائنا حياً
وليس حياً أو أوروباً صغراً جامدة ؛ فقد
كان منطقياً أن يرى فيه فلاسفة
ومتكلمين ونقاد وشعراء حديثين يمكن
الحوار معهم للقرن نفسه الذى يتأخر فيه
مع حديثى العصر الغربيين . ومن هنا
فإن جابر يحدد من منظور حديثى
الطبيعة الإشكالية للعقل العربى على
مستويين : أنطولوجى وإستيمى .

فأما المستوى الأنطولوجى فالمشكلة
تطرح عليه فى بعدها الفلسفى بتساؤلاتها
عن ذلكنا .. من نحن ومن نكون ؟ وهل
ترانا نحنا فى لحظات تاريخية منقطعة
عما قبلها ؟ أم ترى وجودنا المتعين يمتد
إلى ما قبل ؟ ما قبل ماذا ؟ وأين نقطة
البداية ؟ أم ترى ليس ثمة بداية أصلاً ؟
لكننا تلكم تراثاً .. فما هى طبيعته ؟ هل
هو حضور هناك فى زمان انفصل عن
زماننا ؟ أم هو حضور هنا فى زمن ممتد
متصل ؟ وتكاس هذه الأسئلة بغيرها مما
يطرح الآن على الساحة العالمية التى
تتجه الآن إلى التوحيد - بفضل ثورة
الاتصالات والتدفق اللحظى للمعلومات -
وما يحمله من أخطار (أو فوائد) على
ثقافات الأمم ذات السمات القومية
المحددة .

وأما على المستوى الإستيمى فإن
مشكلة العقل العربى لتتجسد فى حاجته
إلى امتصاص كل ما عرّفه البشرية حتى
هذه اللحظة ، علاوة على حاجته إلى
المشاركة فى إنتاج هذه المعرفة وليس

استيعابها فحسب . ولكن إنتاج المعرفة
لا يمكن أن يتحقق إلا باستخدام أدوات
معرفية متطورة .. مثل علم اجتماع
المعرفة (ومن فروع علم الاجتماع
الثقافى) ومثل للمادية الجدلية والمادية
التاريخية ومثل الأسنسية والبنوية
والثقافية والهرميدولوجيا (علم
التأويل) إحدى هذه الأدوات المتطورة
حيث تسعى للمقارنة بين الثقافة القومية
وبين الحضارة من جانب ، ومن جانب
آخر فإنها تتيح التوأمة بين التاريخ الذى
ليس وجوداً مستقلاً فى الماضى - كما
يقول جادامر - وبين الحاضر غير
المعزول عن تأثير الثقافات المختلفة
للمعاصر عبر التاريخ .

وحين يوسع جادامر المفهوم
الدائلكى الرباط بين طرفى الظاهرة
بإدخاله المزل ذاته عَصراً ثالثاً فى
المنوية الهرميدولوجية (متأثر) فى ذلك
بهبول) فإن هذا العصر الثالث هو ما
سوف نراه واضحاً فى الدور الذى يلعبه
جابر عصفور كقارئ للتراث ، كقارئ
يضى فعالية ذاته (وليس حياذها) فى إنتاج
أو لنقل فى إعادة إنتاج المقروء ، مما
يكشف لنا عن موقف توفيقى لاغش فيه
بحرف كيف يستخلص الحديث من القديم
ليربط بينها وبين الحديث فى العصر بعد
أن يتأكد كلا من التراث والعصر وليس
قبل ذلك .

يستخدم عصفور المنهج التاريخى
فى قراءته للتصوير التراثية باعتبارها
نفساً واحداً غير خاضع للتراكم الضوالى
وغير قابل لفعل انتقائى لا يمكن سوى

أيدولوجية مفروضة على التسق، إنما هذا التسق الواحد يحكمه التطور الطبيعي، ولهذا رأينا جابر يقرأ ابن طباطبا مثلاً في ظلال سابقته من النقاد: الأصمعي - ابن سلام الجهمي - الجاحظ - ابن قتيبة - ابن المعتز وفي حضور معاصريه من المتكلمين: البهلي وأبي بكر الرازي (الفيلسوف المحدث) وإخوان الصفا - والقارابي. وكذلك الشعراء المحدثين أمثال يشار بن برد وصالح ابن عبيد القدوس وأبي نواس وأبي تمام، يقرؤهم بجانب الشعراء التقليديين فوجدوا الفارق واضحاً ما بين رؤية ريفية وما بين أساليب معتادة وأخرى مبتدعة. وهذه القراءة، إنما تنقص حصر المقرء أولاً، لا من خلال التاريخ، الذي هو فعص لفاض ميت مثناث مجزئ (٣) وإنما يصب المقرء في مجرى التاريخ المي الذي ينتج دوماً معرفة جديدة تقترب بأدوات المعرفة جديدة، وهذا هو معنى قراءة قدامة بعد ابن طباطبا ثم قراءة حازم بعد الأندلس.

وترسم هذه القراءة - بذات المنهج ثانوياً - إلى اكتشاف المؤثرات السوسيوثقافية التي أنتجت ذلك النص القديم، مثلاً تأثير سيادة الجبرية والفقه الحنبلي والتسق الأفعري (في علم الكلام) تلك التي انتصرت منذ عهد المتوكل على نزعة الاعتزال ومعها استعلاء التيار النقلي عند جماعة اللغويين وأصحاب الحديث من أهل السنة والجماعة، تلك المؤثرات السوسيوثقافية التي أسهمت في تحضير المسرح للنقاد

الخليفة ابن المعتز معارض المدائنة النقدية والشعرية - في عصره - على السواء.

وتقصّد تلك القراءة - ثالثاً - إلى فهم النصوص - لا في حد ذاتها - بل في علاقاتها المتشابكة بعضها ببعض والمتحركة بالمشهد الثقافي المعاصر (حين يحاول الناقد الحديث فهم التراث فهماً يضاهي له الحاضر ويشير إلى اتجاه المستقبل) هكذا يكتب جابر عصفور متطراً ومفسلاً القضية:

«إن القارئ المعاصر عندما يقرأ عهد القاهر مثلاً فإنه يقرأ عهد القاهر الذي يعيش في القرن الخامس للهجرة، وعهد القاهر الذي ينام تحت جلده ووعيه في القرن الخامس عشر للهجرة، فكأنه يقرأ عهد القاهر الذي «هناك» وعهد القاهر الذي «هنا» أي نص عهد القاهر الذي يقع خارجه ونص عهد القاهر الذي يقع داخله وإذا كان ذلك يعني قراءة محايدة بالنسبة للوضع فإنه لا يعني قراءة موضوعية» (٤)

وهذا يعني أن ثمة علاقة تربط بين الموروث ومؤثرات عصره، وعلاقة تربط بين هذين النسقين وبين وعي القارئ المعاصر الذي يقف بدوره موقفاً محدداً - وليس محايداً - من تراثه ومن قضايا عصره. فالقارئ الذي يناضل ضد الاستبداد المعاصر مثلاً لن يرى التراث بالعين نفسها التي يراه بها صانع الاستبداد أو عين من لا يصنعه ولكن يستسلم له.

بيد أن جابر عصفور، وإن استخدم المنهج التاريخي، فإنه لم يطبقه تطبيقاً حقيقياً ناجحاً بذلك من الوقوع في برائن الرضعية تلك التي غالباً ما تنتهي إلى نتائج تقارب نتائج المنهج التاريخي، وما ذلك إلا لأن جابراً استطاع أن يمتد بصوره إلى آفاق الهرميوطيقاً وأن يقارب بها للمادية الجدلية حيث بدونها لا تكتل صورة المشهد الثقافي غير المعزول عن المؤثرات الاقتصادية وعلاقات الإنتاج السائدة. يقول جابر في «نظرية الفن عند القارابي»: «أما نحن فنقرن الفن بالنشاط الإنساني الذي يعكس الواقع من وجهة نظر الفنان» (٥) ومن الواضح أن فكرة الانعكاس هذه إنما تستمد خبرتها من التسبب العربي للمادية الجدلية (٦).

فإذا كانت أعمال جابر عصفور الفكرية والنقدية تتحاور مع الإشكاليات الثلاث لبديعة رعدا... التي هي: الموروث - المعاش - المأمول، فإن وسيطته أهلها لخص من مجمل أعماله ابتداء من «الصورة الفنية» وحتى «قراءة التراث النقدي» مروراً بـ «مفهوم الشعر» فضلاً عن «مواش على دفتر المتنبي» و«محنة المتنبي» و«إشادات» و«عصر البهوية»، علوة على عشرات الدراسات المنشورة في المجالات المتخصصة وغير المتخصصة، تلك الوسيلة هي: منح دماء الحداثة في عروق الوعي العالي بحيث يصبح وعياً حداثياً يساهم في تأكيد وجودنا الحاضر دون قطعية ثقافية بماضينا، ويحقق لنا ثانياً رؤية الأشياء من خلال نظرية علمية تقوينا إلى

الاستقرار الفكرى (النسبى) ولو بعد حين، ويحقق لنا ثالثاً إمكانية الممارسة Praxis التى هى توافقاً مع أنفسنا ومع مجتمعنا ومع المصير لأنه بدون هذه الممارسة لا يمكن أن يتحقق الفعل الرايىسى الذى يصدر عن المجتمع مولداً الأبنية الأكثر جدة وتقدماً.

(٤)

إن دراستنا لهذه الأعمال الفكرية/ النقدية التى تتحاور مع تلك الإشكاليات الثلاث فى تناولها (وليس بحسبان كل إشكالية نفساً معزولاً عن الآخر) لحرية بأن تكشف لنا عن سدر الإنجاز الذى يمكن لمفكر حدائى أن يقدمه لأمتة. ولعلنا حين نمضى إلى تحليل مفاهيمه - من خلال أعماله - نكون قد اقتربنا من فهم غاياته ويمثل ألبائته الصقلية من ناحية، ومن أخرى تكون قد أسهمت فى ترسيخ هذه المفاهيم تطويراً لوعيدنا، إدراكاً بنا بأن هذا التطوير للوعى هو طرق الدجاة الوحيد من م لا شك سيبتلع كل جامد متحجر غافل عن هول أمواج التغيير فى الحياة.

المفهوم الأول:

التراث فاعلاً، ومفعولاً به

لم يحد النقد الكلاسيكى الذى بلغ الذروة فى الخمسينيات على يدى العقاد وهه حسين عن موقفه من التراث باعتبارها معابلاً فى ذاته، ثم واكتمل فى الماضى ولا علاقة له بالتحصيا

المعاصرة، هكذا رأينا طه حسين يهاجم لويس عوض وعبد الحميد بولس لأنهما سادتا محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس اللذين - من وجهة نظر طه - يدعوان لتحريق الكتب وهدم الأهرام بقصد تدمير التراث (٧) وما ذلك إلا لأن الأخيرين كانا يستحان الأديب أن يلتزم بقضايا عصره.

لكن الممارك السياسية والمكرية التى خاصتها ثورة يوليو ضد الاستعمار والممارك الاجتماعية والاقتصادية التى خاصتها ضد الرجعية على أرض مصر وفى الساحة العربية كانت قسمة بأن تصنف بالروية الكلاسيكية للمام لتحل محلها رؤية جديدة وجدت طريقها - فى عالم الأدب والنقد - إلى ضفاف الواقعية الاشتراكية، فكان أن اقترب محمد مندور من المنهج التاريخى (فى كتابه النقد المنهجى عند العرب) مختلفاً وراء ظهره المنهج المصورى الأرسطى، بيد أنه - كما يقول جابر عصفور بحق - حصر مفهوم النقد المنهجى فى الجانب التطبيقي غير مكثرت بال نقد النظرى متصوراً أن النقد النظرى إنما كان يطبق مبادئ فلسفية أو كلامية (نسبة لعم الكلام) ليست مستمدة من النصوص ذاتها. وهو - كما نرى - يصدر عن رؤية للتراث انتقائية مما يحمله - أى مندور - يصدر أحكاماً بأثر رجعى، فكانه يطلب التراث بالآ يكون سوى ما يريده مندور والحققة أن مندور نفسه - وليس هازم القرطاجنى - هو من راح يطبق على التراث مبادئ من خارجه.

يقراً جابر عصفور التراث النقدى من خلال عيني ناقد مقارب للحدائى هو الدكتور شكرى عباد، فيقر بأن عباداً قد تجاوز مندور برهله الأدب بالفلسفة (وبالتالى بالنقد النظرى) لكنه يأخذ عليه تمسكه بالعباد «الموضوعى» مما يقوده إلى أرض الوضعية حتى يهبوا للتراث غير قابل للتأثر من قبل قاربه (وبالتالى أن يؤثر فى هذا القارئ) فكاننا بجابر عصفور يريد أن يقول: هاهو شكرى عباد قد أخذنا فى طريق دائرى يعود بنا إلى الموقف الكلاسيكى، رغم جدة منهجه ورغم تسليمه بفعالية التاريخ.. ولكن فى حدود ما حصل وانتهى.

لويس عوض الذى كتب فى عام ٤٧ مؤيداً الواقعية الاشتراكية يقول «لا سبيل إلى فهم المدرسة الرومانسية التى انتهت إليها شيللى على وجه الخصوص إلا إذا درسنا حالة إنجلترا فى عصر الانقلاب الصناعى» (٨) لويس عوض هذا - الموصوف خطأ بالمفكر الماركسى - تراه يعود ليكتب فى العام التالى لنكسة يونيو ٦٧ مهاجماً كل المدارس المادية بما فيها الواقعية الاشتراكية (فنحن نعددها مدارس منافية للاشتراكية الحققة، الاشتراكية بالمعنى الإنسانى، لجملة أسباب أهمها أنها مدارس مادية صرفة) (٩) فكان لويس عوض بهذا الهجوم على مفهوم النسبى لصالح المطلق الهيومانياتى يعود بنا فى دائرة كدائرة شكرى عباد إلى طوبالية ما قبل ماركس وفيلورباخ.

تلك كانت- في عجالة- أبرز الاتجاهات النقدية لما قبل حداثة في موقفها من التراث: كلاسية تعامله كأقدم تام محايت ليس علينا سوى فهمه وشرحه وسواه قدسناه أو كفرنا به ف نحن في الحالين غير مفعولين به غير فاهلين له. نلبيها تاريخية انتقائية تسقط مفاهيمها على التراث بأكثر ما تستلطفه فكانها تعامله كمفعول به غير فاعل. نلبيها تاريخية وضعية لا تسقط أية مفاهيم على التراث ولا تتأثر بأية مفاهيم صادرة عنه كأنه غير فاعل ولا مفعول، عادة بنا بذلك إلى الموقف الكلاسي. وأخيراً ثمة محاولة منهجية اشتراكية إنسانية تعلن رفضها أن يكن الوعي الطبقي محركاً للتطور، مسزورة عن فكرة الانعكاس- ميكانيكاً كان أو جديلاً- مما يؤدي إلى «مطلية» التراث Idealization يحزل أحد مكوناته: للبناء الطوى عن بنيتة للتحية، وبذلك يعد التراث تمصراً ذهني غير قادر على التأثير والدائر إلا عند الصفوة إن أرادت.

وإذا كانت هذه الاتجاهات جميعها متوحدة بعامل ارتباطها بالتراث بغض النظر عن منطلقاتها وغاياتها، فإن رؤية معاكسة قد راحت تطلنا بضرورة التحرر منه والانفصال عنه بزعم أنه جاثم على أنفاسنا أنطولوجياً (يتجسده تكراراً في أنظمة القمع الحالية) وليستوسياً (بخضوعنا لأغلب مقولاته وانتمائنا لأنبيته المهرقية) ويمثل أدونيس هذا الاتجاه الانفصالي كرد فعل حاد على ارتباط ثقافتنا بالتراث إلى حد التماهي معه.

«حتى حين يتعاطف الفكر التقدمي المعاصر، كريمة فعل على الفكر التقليدي، مع اتجاهات في الماضي يمكن وصفها بأنها متقدمة، بالمقارنة مع الاتجاهات الأخرى سواء كانت تمثل ثقافة النظام الذي كان سائداً آنذاك أو مناهضة لها، فإن تلك الاتجاهات المتقدمة لا يمكن أن تكون ملزمة للفكر التقدمي نظرياً أو عملياً، فهي ليست أكثر من شاهد تاريخي على وعى طبقات أو جماعات صارت من أجل تقدم المجتمع وأنتجت ثقافة تشهد لهذا الصراع تعبير عنه، إلى أن يقول: «يضعن أن قضية الارتباط بالتراث إنما تقرم به الفئات الوراثة المسيطرة الموحدة بين سياستها على النظام وسادتها على الكلام»^(١٠).

لكن أدونيس لا يلتفت إلى وقوصه في تلفية جديدة بتوحده ما بين الحاضر الفاسد وبين مجمل التراث من ناحية، ومن أخرى بتوحده ما بين مستقبل حر مأمول وبين فكر يريده أن يبيع من العدم. وثقنا لأدونيس يتركز هنا في أن العدم لا يلد وجوداً. فإذا نظرنا للماضى باعتباره عدماً كان حاضرننا عندما أن يجيب في المستقبل شيئاً على الإطلاق. ومع ذلك فالحاضر ليس كله قسداً، وإلا فهل لنا أن نعد معارضتي الفساد في الحاضر فاسدين؟ إن التراث- أنطولوجياً معرفياً- لا يتصل في الأجزاء المراتية منه فحسب بل يمتد إلى ما تحت جبل للثق إلى أعماق لا تزال تفر فيها ثقافات وقيم وبلاغة وثورات وشهداء. هذا الجانب غير المرئي من التراث هو بمثابة

المخزون الثوري لمن يتغنى بتغيير الواقع- وبدون الحرص على هذا المخزون فإن الثوري أن يجد بين يديه إلا الهواء يصد به سيوف الحاضر القمعي المنتجة في مصانع التراث الرسمية، وإن يجد إلا العويل يواجه به المدفعية الثقيلة المستوردة من تراث السلام الروماني والسلام البريطاني والسلام الأمريكي والسلام الإسرائيلي. قد يبدو لقارئ كتاب «الثابت المبحول» «أن أدونيس حداثي من جانب معارضته للحاضر القمعي وللماضى الذي ولده، من جانب ثوريته وانتصاره للإبداع على الاتباع للعقل ضد النقل وإيمانه بقدرته الإنسان على تحطيم القوالب الجامدة ومنظومات القيم المتجمدة...» إلخ لكن حداثة أدونيس تظل ناقصة لأنه لم ير الحداثة في التراث العربي، ولعله لم يرد أن يلتجئ إلى كون الجدلية لا تعمل عملها في الوقت الحاضر بين عناصر معاصرة أو مستقبلية فحسب إنما الجدلية كانت تعمل (مثلها مثل قانون الجاذبية قبل نيوطن) قبل هيجل وماركس رابطة بين الدعوى ونقيضها في المركب سواء في الحاضر أو في الماضى أو في العلاقة بينهما. هنا يبرز الوعي الحداثي عند جابر عصفور حيث نراه متجنباً إلى الفارق الجوهرى بين الموقف للتقوى المستسلم بكيته للتراث وبين الموقف النقدي الذي يقبل منه ويرفض، يتأثر به ويؤثر فيه، يستهلك منه ويعيد إنتاجه في ظل المعطيات الحاضرة والمعطيات الموجودة بالإمكان في أحشاء الحاضر.

جابر عصفور يعلن إلى هذا الموجود بالقرعة، ويصل على إخراجها لحالة الوجود بالفعل، ذلك لأن فهمه للتراث فهم نقدي بالدرجة الأولى وحدائتي بذات الدرجة. لهذا نراه يكتب واصفاً رؤيته للتراث قائلا:

«هناك تصوران عن التراث بوجه عام؛ تصور يتعامل مع التراث باعتباره كتلة من الأحداث والمفاهيم والقيم مستقلة عن وعينا ووجودنا تماماً، ويمكن أن تعالج معالجة محايدة تحاول الوصول إلى الكهونة المتعالية لهذه الكتلة التي تشبه السهل الأفلاطونية في تجريدها وتعاليلها على السواء، وذلك تصور موجود بالقوة لا بالفعل كما يقول الفلاسفة القدماء، ومن المستحيل - صلباً - أن نتعامل مع للتراث على هذا النحو، لسبب بسيط مؤداه أن التراث موجود بنا وبقينا في الوقت نفسه، فضلاً عن أن وجوده الموضوعي لا يعنى انفصاله المطلق عنا، بل يعنى أنه - رغم بعده التاريخي - مازال يؤثر فينا بالقدر الذي نؤثر فيه، كأنه يشكلنا بقدر ما تشكله. أما التصور الثاني، فيتعامل مع التراث من منظور الوعي بالمعاصر والإدراك للوجود الآتي» (١١).

التراث بهذا الفهم لا يرادف الماضي، لأن التراث إذا كان موجوداً هناك أنطولوجياً (موضوعياً) فهو حاضر هنا على المستوى الإنستيمى (هو ما لا يمكن أن يذكره حتى أدولفين) - وهو - على هذين المستويين - إنما يمثل جدلية الوقت.

فأما الموجود هناك فمسياق متصل متصارع متفاعل مع مكوناته الذاتية على

مستوى البنية التحتية وعلى مستوى البنية الفرعية، وفي الوقت ذاته متصل متصارع متفاعل مع ماضيه هو الثقافي من ناحية، ومن أخرى مع ثقافات عصره أي حدائتها أو تقليديتها.

وأما الموجود هنا - إنستيمياً - فسياق معرفي متصارع متفاعل مع الذي هنا أنطولوجياً (أي حاضرنا الوجودي) بكل ما فيه من جدلية... أي على صعيد الاقتصاد السياسي وعلى مستوى التطور الاجتماعي وفي فضاء التأثير للثقافي وفلسفات وفكرويات العصر.

هذا الفهم المركب للمركب التراثي The Traditional Synthesis هو ما حدا بجابر للسمي إلى اكتشاف العناصر الحدائتي في الماضى وصلاتها بحدائتي عصرنا على المستوى الديالكتيكي معاصرنا بذلك الاستسلام للفهم السيكتوري الهنوي الذي يقوم بدراسة الأنساق بمعزل عن البعد الزمني ومبدأ عن التطور الذي يذكره البنويون التقليديون.

ومن هذا فإن كل ممارسة - بالمعنى البراكسي - للتراث إنما كانت الوجه الآخر لممارسة حدائتي معاصرة عند عصفور. فمقابل مفهوم الشرع عند هازم وقدامة وابن طباطبا كان سعيه إلى التعرف - وتعريفنا - على النزعة الشكلية الروسية التي جابهت الجدائليزية وانتصرت عليها، ومقابل نظرية الفن عند الفسارهي يصرّفنا على النظريات الماركسية في النقد، أمام ابن المعتز درسنا معه مدرسة فرانكفورت المعارضة

للم الجمال الماركسي، وموازياً لفعاليات القراءة عند الإحيائيين فتحنا أعيننا مثله على الماركسية البنوية كما عند لويس جولدمان وإيجتون، وانطلاقاً من عبيد القاهر وصلنا إلى بنوية فردنمان دي سوسير التي لا ترمي لغو فهم النصوص فهماً غير خاضع لأية قرآنيين متعالية Transcendental تفرض على قرآنيين النص للمدرس.

غير أن هذا السمي الدوب لإيجاد الأواصر ما بينها وبين نزعات الحدائتي في تراثنا النقدي نراه يتوقف - بوضوح على - عن مقابلة هذا التراث في جوانبه الحدائتي باتجاهات ما بعد البنوية عند «جاء لاكان، الذي يركز على اللاشعور ويميز ما بين أدل ومنتج، وكذلك عند «رولان بارت، الذي يعلن موت المؤلف. وأيضاً عند جاك «ديريدا، الذي يصنف بمركزية «اللوجوس، وكل مركزية أخرى (الكتابة - الأنا .. إلخ) في تفكيك لا ينتهي كأنه الفيزياء الحديثة تفكك الذرة إلى إلكترونات ونيوترونات، والنواة إلى بروتون ونيوترون، والبروتون إلى كوارك والكوارك إلى نصفه، ونصف النصف.. إلى مالانهاية (هل نصدق الآن زينو؟) إلا يلي حين راح يخفي الحركة ويخفاها من الأوهام (١٢) الأمر الذي قد يؤدي إلى اليأس أو على العكس يؤدي إلى تشجيع التمردية ضد الشمولية وضد التسلط والمركزية وضد الوحدة المفترضة المفروضة قسراً على المجتمعات وعلى الذات الإنسانية» (١٣).

إن موضوعية جابر عصفور المتمثلة في التوقف عن الحكم على هذه القضية

لا تعنى ارتداداً إلى الوضعية اللا أدوية، لأن الباحث لم يعزل ذاته ترفعاً، فهو (مناظر) بجاهه لاكان) يعلن رضاه عن النقد المعتمد على «الذات» إلى حد أنه لم ير بأساً في مباحاة ظه حسيين بأبنى العلاء أمام كافكا، إلى حد الإعجاب بالنقاد العربى الأمريكى إدوارد سعيد لتعامله مع ابن حزم الذى يرفض التأويل بالاحترام نفسه الذى يعامل به هرمبوليتيكية بول ريكور، ولأنه يشير إلى ابن مضاء للترطى بالأصبع نفسها التى يشير بها إلى ميشيل فوكو، ولأنه يعد خصائص ابن حتى مرجعاً سوسيوثقافياً على الدرجة نفسها من الأهمية التى يوليها لثلاثية ماركس. الأمر إذن ليس أمر وضعية تدعى الموضوعية أو تنكر الذات أو تعصم باللا أدوية. الأمر عند جابر عصفور أخطر من أن يلصق مثلاً رفض ابن مضاء لنظرية التعامل فى النحو العربى برفض ميشيل فوكو اعتبار الخطاب نصاً عاماً كونياً، وأخطر من مقاربة بين ريتشاردز وصيد الساهر ثم بين الأخير وسوسير^(١٣). لأنه إذا لم يكن ثمة جديد تحت شمس الفكر فإن الجدة كل الجدة فى تطوير أدوات المعرفة وتوسيع آليات الفكر وتعديل المناهج واصطناع النظريات العلمية (علمية بمعنى قبولها للنقد) بدلاً عن المعرفة الأيديولوجية والتحجر التوجماتى فى رسائل متحركة تسمى اليقين.

ومع ذلك يبقى السؤال الذى نلتظر من جابر إجابة عنه:

«هل حصلت أحداثات تراثنا بذوراً شبيهة بما أثمرت عنه مذاهب ما بعد البنيوية؟»

المفهوم الثانى: النظرية آتية ولها ريب

يصف جابر عصفور جدة «هازم» بأنه «من علمنا أن للنقد لا يمكن أن يمضى بعيداً فى مناقشة مهمة الأدب إلا إذا كانت لديه مفاهيم أكثر شمولاً عن مهمة الإنسان»^(١٤) فأما إذا انتظمت هذه المفاهيم فى منظومة عقلية تؤكد النظر والتحليل وتربط النقد الأدبى بالفلسفة فإننا نكون أمام نقاد صاحب نظرية.. يحدد لها جابر تعريفاً يشير إلى بناء عقلى «مؤلف من مفاهيم أو تصورات منسجمة تؤدى إلى ربط للعمليات بالنتائج، وهو بهذا المعنى يتميز تميزاً نسبياً عن الممارسة العملية فى مجال الواقع، أو يتميز تميزاً مطلقاً عن المعرفة الساذجة أو الموهوبة»^(١٥).

ولأن النظرية تعبر بهذه المثابة أعلى مستويات المعرفة، فإن مفكرنا المدائى لحرص على أن تأتى نظريته النقدية / الفلسفية بحلول الإشكاليات وجودنا ووعينا وممارساتنا، فى الوقت نفسه تراه حريصاً كل الحرص على ألا تسحب تلك النظرية إلى هى اكتملت فى لحظة تنصف بسهولة كونيّة شاملة «كل ما هو صلب يخرب فى الهواء»

إنذا تم شيء بدا نقصه

توقع زوالاً إذا قيل تم

فكانه فى توتره هذا بين الإقدام وبين الإحجام «هامفت» جديد، أو كانه «كابن

إهاب» الذى يطارد موبى ديك مدركاً أن لا حياة له بغير اقتناصه، فى الوقت نفسه هو يعلم أن ذلك الصوت الأسطورى قادم ليبتلعه فى النهاية.

ذلك الصوت الواحد فى عقل مفكرنا المدائى هو ما يدفعه إلى تأسيس للرعى المدائى لدينا جميعاً (أكر: لدينا جميعاً) لأنه لواقم ببناء نظريته ورأنا نتقبلها دون نقد لأدرك أنه أخطأ الحرب وصل الطريق، بل لعله سيكون أسعد الناس لو رأنا تترك هذه النظرية خلف ظهرنا فى اللحظة نفسها التى تتجاوزها التطورات المتلاحقة المتعارضة (وأما عن الاكتشافات الضرورية فى مساهمين الأنتروبولوجيا واللاهولولوجيا وأخرها فى نصف النظريات القائمة فحديث ولا تتوقف) والحق أن جابر عصفور قد قطع أشواطاً هائلة فى طريقه لحل إشكاليات الوجود والمعرفة، فعلى المستوى الأنتولوجى راح يكشف لنا عن طبقات من وجودنا الماضى قائمة تحت جلودنا تفعل فعلها فيما إيجاباً أو سلباً (كتجاه: قراءة التراث النقدى، ومفهوم الشعر) وعلى المستوى الإستمى راح يكشف عن ظواهر حياتنا الفكرية المعاصرة (كتجاه هوامش على فقر التدوير فضلاً عن ربطنا بأحدث النظريات العالمية بترجمته لعصر البنيوية، والمذاهب الأدبية المعاصرة) لذا من كل هذه الكشوف كيف سجلتنا الأصولية؟ كيف أمدد التخلف طاقاتها، كيف أسقطت التفوقية نهضتنا؟

ومع ذلك - وبغض النظر عن الصوت الخلاق الذى يلزم كل مبدع فى الفن

ملامح المشروع الحضائي عند جابر عصفور

والفكر - فهل ثمة مادة غامضة ينتظرها جابر الحضائي أن تكشف لكي يرفع كل هذه الإشكاليات إلى مستوى التحل، بمعنى صياغتها في نظرية تحقق لنا الاستقرار الفكري والنسبي؟ أمعتقد ذلك. فنحن نطمح أن قراءة جابر للتراث النقدي كانت ولا بد أن تعتمد على النصوص النقدية المتاحة، وهذه موجودة زمنياً في العصر العربي الإسلامي (بدءاً من ابن سلام الجمحي مثلاً؟) مما يشبهه على قاربه أنه يتفق مع الذين يعتبرون تراثنا العربي محدثاً بالاسلام، الأمر الذي لا نعتقد أن جابر يقول به. فهو يعرف أن سيبويه (١١) قد أشار إلى الكوفة بأنها كانت قبل إنشائها في العصر الإسلامي إحدى ضواحي مدنية (الحيرة)، حيث ولد مبدأ التعامل اللغوي تأثراً بالفلسفة اليونانية لا سيما هابيس ومدرسته الطبيعية (١٢)، وكذلك يعرف جابر أن علماء اللغة - لصالح لغة قريش التي نزل بها القرآن - أمموا لغات اليمن وغيرها من لغات العرب - ولعل ما بينها وبين اللغة القرشية في أصول النحو والتصرف والاشتقاق وأخذ المحذون يستنبطونها استنباطاً من القوش، (١٣) ويعرف جابر كذلك أن يحيى النحوي الذي عاش في القرن السادس الميلادي كان - بعد تعبير القحطاني - قوياً في النحو والمنطق والفلسفة (١٤) وهو أيضاً يعلم فرق هذا وذلك بوجود نصوص عربية مدونة ابتداء من أن عام ٣٢٨ ميلادي (مثل المدون على مشاهد قبر امرئ القيس (٢٠) أي أن لدينا تراثاً عربياً مدوناً للغة عام قبل الإسلام، فضلاً عن التراث المجهول والذي يمكن البحث عنه ابتداء من عام

٨٠٠ ق.م عصر التدوين واستخدام الأبجدية. الأمر الذي يمحض سطحية للرأي القائل: «إن سكان بلاد العرب أكثر الناس عزلة وأقلهم اتصالاً بالجنس البشري» (٢١).

ولما كان النص المقروء - وهو بهذا المعنى للتراث العربي كله - يمثل عند القارئ المعاصر رؤياً عالم، بعد تعبير جابر عصفور، فإن توسيع حدود هذه الرؤيا لتشمل التراث العربي القديم (معروفة ومجهولة) وليس للتراث الإسلامي العربي فحسب؛ إنما تصبح ضرورة إستراتيجية لا غنى عنها لبناء نظرية متكاملة، فالعربية سابقة على الإسلام، وترجع الحضارة العربية (في سبأ ومعين وقتبان) إلى ألف عام قبل الميلاد مما لا يستبعد اتصال العرب الأوائل في عصور ما قبل التدوين بحضارات فاعلة فرعونية وبابلية وأشورية وفينيقية وبالحالي تأثيرهم - بدرجة أو بأخرى - بثقافات نشأت دخلتهم وبأخرى والحددة إليهم، فضلاً عن أثر الأدبان التي اعتنقوها وثنية وخنوصية ثورية وثالثة توحيدية متطورة عن نزعات بدائية طوطمية متوجة في نهاية المطاف بالوحي الإلهي. ومن أجل هذا كله صار لزماً علينا - إن أردنا أن نكون حضائين - بحق - أن نجاهد لكشف المخبره من هذه الكنوز الهائلة لأن في الكشف عنها تدوير لحاضرنا سيما وأن هذه التراثات القديمة في مصر والشرق والمغرب العربيين.

«ما زالت بعض أجزائها تتمتع بالحياء والتفاعل بينهما وبين بقية العناصر

العربية الإسلامية، وهو ما يصوغ على سبيل المثال الوطنية المصرية والعربية دون تناقض، بل لعل هذا التفاعل هو الذي يجيب عن أسئلة حائرة حول الهوية المركزية والهويات الثقافية الفرعية وحول المواطنة وحول الواحدة والتعددية» (٢٢).

إن تراث التراث في جدليته مع النصوص للتراثية المدونة والأخرى الواردة بطريق النقل، وفي جدليته مع الحاضر المعاش حقيقة تأخذ مكانها في التأسيس للتظير عند جابر فهو يكتب مؤكداً هذا المعنى موضحاً واصفاً القراءة الحضائية بأنها:

«تضع التراث في مناخ الأسئلة التي تبرز الثابت لتفنيته وتؤكد الإبداع لتنتقل منه محطمة بذلك سطوة التناقض مع الحداثة من حيث هي - أي الحداثة - قرينة الشك والتجريب وحرية البحث المطلق والمغامرة في اكتشاف المجهول وقبوله» (٢٣).

وهل ثمة ثابت يحتاج إلى التني أكثر من المفهوم القائل إن تراثنا للغوي والأدبي والتدويني يبدأ من نقطة مطلقة في الزمان هي عصر ابن سلام الجمحي؟ وهل ثمة مغامرة أعظم من مغامرة اكتشاف التراث العربي المجهول والسابق على الإسلام؟

المفهوم الثالث: الممارسة

الإنسان كائن اجتماعي، لا يستطيع أن يحيا على المستوى الأنطولوجي فحسب (وكأنه أول إنسان هبط على الأرض وليس معه شريك) ولا حتى على

المستوى الإبيستيمي فحسب [إلا إذا اعتبرنا شخصية حتى بن يظنان المتخيلة شخصية واقعية] بل لابد للمرء من مجتمع يعيش فيه كما تعيش السمكة في الماء والمطر في الهواء، لكن هذا المجتمع محكوم بعادات وتقاليده وأساليب عيش ونظم إنتاج وتوزيع وإدارة للأشياء وللناس وأخلاق وأديان وفنون وآداب، كلها مجتمعة تمثل الوسط البيئوي الذي يعيش فيه الفرد «ومارس» وجوده، ويكمن الفرق بين المثاليين وبين الماديين في أن الأولين يوصرون أن الإنسان يكفيه الفكر وحده أو الدين بمفرده أو الفن الأخلاقي الأعلى منفرداً لكي يتغير، بينما يرى الماديون أن أسلوب العيش هو الذي يغير الأفكار وليس العكس. غير أن الممارسة Praxis قد تردت في ظل محيطات اجتماعية سلبية. لتصبح اغتراباً Alienation بمعنى انحلال العلاقة بين الفرد والمجتمع. وقد لا تردت إلى هذه الدرجة فخطت ممارسة عرجاء، ممارسة تقارب الاغتراب وإن لم تكن. وهذه حالة أشد سوءاً من الاغتراب الكامل، لأن الأخير قد ينتقل إلى حالة ثورية تطيح بهذه المحيطات الاجتماعية السلبية جميعاً.

تلك هي حالة المجتمع المصري منذ أن واجه صدمة الحضارة في أوائل القرن الماضي. إذ سعى محمد علي لتحديث الدولة دون المجتمع، وسعى المفكرون الثوريون إلى تحديث الصفوة دون الجماهير، بينما سعى النقيض الاجتماعي إلى تجريد كل عناصر التراث السلبية التي تجسرت خلال العصرين المملوكي والعثماني لتكون سداً منيعاً أمام «التفريغ»

والتفريغ (من الغرب) الكافر الملحد! ومن ثم جاءت معادلة التوفيق بين الاتجاهين، فما لبثت حتى تحولت إلى معادلة تلفيقية تراوحت نتائجها ما بين للنهضة والسقوط، وما بين التثوير والإطلام، وما بين التبعية للتراث والتبعية للغرب. ولقد تجسدت هزيمة ٦٧ علامة فارقة ما بين عصرين: عصر التنوير التحديثي (المتعلق بأذيال الغرب) بما أنتهى إليه من فشل، وعصر التثوير الجديد الذي يؤمن بالحداثة كفاعل أصيل في تاريخنا وحاضرنا.

رود التنوير الجديد لا يجمون - على مستوى الممارسة Praxis - عن احتياز حاجز التابو الثقافي، ولا يترددون في عبور حقول الألغام الفكرية المزروعة بأوضاع طبقية واجتماعية لا يعي رموزها إلا مصالحهم الآنية الضيقة.

وجابر عصفور - واحد من هؤلاء الرواد الثوريين الجدد - لا يكفي بتأثيره للتطويع كاستاذ أكاديمي، ولا بممارسة مهام منصبه الرفيع كأمين عام للمجلس الأعلى للثقافة، بل تراه يمد الجسور إلى الحياة الثقافية اليومية من خلال الصحف والمجلات وتأليف الكتب لغويين المتخصصين، فضلاً عن معاركه داخل الجامعة، غارساً بذلك بذور المعرفة الحداثية في كل مكان غير مشفق من المعارك والصدامات مع التلمذ الثقافي السائد:

«لأنه بقدر ما يعتمد هذا النمط الثقافي السائد على مؤثرات التقليد والانباتع والنقل التي تمثل الجانب الثابت السالب من

تراثنا فإنه يصادى روح العقل والإبداع والاجتهاد التي يطوى عليها الجانب المبحول الموجب من هذا التراث وذلك في عملية تخييلية ترادف الأيديولوجية من حيث منطلقاتها التي تصل التقليد بسلامة العقيدة، والانباتع بالأمن في الدارين، والنقل بالمعرفة التي لا تهتد صاحبها بنار الشك أو لهيب السؤال. وتكساعد المحايلة الأيديولوجية بهذا النمط الثقافي وتؤكد حين تكسعي قناع الدين (٢٤).

الناقد المفكر الأكاديمي ذو المنصب الرسمي الرفيع «مفروح، هذا بقوة في عمق القضايا الثقافية والاجتماعية للوطن، لا يخشى مصوراً كمصير زميله الأستاذ الجامعي المفكر «نصر حامد أبو زيد، بل تراه يوازيه في قضية تربيته لدخل الجامعة، ويكتب عنه مستعرضاً أعماله الفكرية في المجلات الأدبية، كذلك تراه يهتم أكثر ما يهتم بالهامين والمغضوب عليهم (أمل دنقل) وغير المرعنى عليهم (عبد المحسن بدر) وبالمتفردين في استنارتهم وسط البداية (الشاعر الكروني أحمد العدواني) فإذا تذكرنا موقفه الواضح - منذ الستينيات - من استبداد الدولة واستنكاره إطلاق اسم الاشتراكية على نظام هو رأسمالية دولة [التي نجحت في إعادة إنتاج القمع بواسطة القمع نفسه لصالح بورجوازيته البيرروقراطية] لعرفنا من أين يأتي استنتاج جابر الصحيح أن «الأصولية» لم تكن قط قاصرة على التدين معتدلاً كان أو متطرفاً. بل كانت سمة كل أنواع

ملامح المشروع الحدائى عند جابر عصفور

(٧) لويس عوض - الثورة والأدب - دار الكتاب العربى - القاهرة ١٩٦٧ - ص ١٦٠ .

(٨) لويس عوض - مقدمته لكتاب شوللى «برومثوس طوقا» - مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٧ - ص ١٠ .

(٩) لويس عوض - الاشتراكية والأدب - كتاب الهلال - مايو ٦٨ ، ص ٤٥ وما بعدها .

(١٠) أندرياس - الثابت والمتحول - للكتاب الثالث - الطبعة الثانية - دار العودة ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٢٢٨ وما بعدها .

(١١) جابر عصفور - مفهوم الشعر - دراسة فى التراث النقدى - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الخامسة ١٩٩٥ ، ص ٨٧ .

(١٢) الاتهامات الفكرية المشار إليها بهذه الفقرة يفصلها راسان سلون فى كتابه «الظنرات الأدبية المعاصرة» الذى ترجمه - جابر عصفور - ونشرته الهيئة العامة لتقصير الثقافة ١٩٩٥ . أما المفارقات والأنطوقات فمن عندنا (م.ج)

(١٣) راجع Richards, I.A., Philosophy of Rhetoric London 1946, P. 69 «دلائل الإعجاز» لمبدللقاهر الجرجاني - تحقيق محمد عبد المنعم خفاجى - مكتبة القاهرة ، ص ٣٦ ، ٣٧ وكذلك أسرار البلاغة ، ج ١ ، ص ٩٧ .

(١٤) جابر عصفور - قراءة التراث النقدى ، ص ٣٩ .

(١٥) السابق ص ٢٢٦ .

(١٦) سبويه - الكتاب - تحقيق عبد السلام هارون - الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٧ / ٢ ، ١٠٥ .

(١٧) جلال شمس - التدخل للثورى عند التوفيق - دراسة لبيستمرا لوجية - مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية ١٩٩٤ ، ص ٧ .

(١٨) طه حسين - الأدب الجاهلى - دار المعارف ، ط ١٤ ، ص ٢٥ .

فى العام الذى عبر فيه الجيش والشعب محتلهما (وعبرت مصر والعالم العربى بعده إلى محتلهما) حتى اتضحت ملامح هذا المشروع تماماً فى التسعينيات الحالية حيث نجح جابر فى تأسيس مصطلح «الحساسية الجديدة» الذى كان قد استخدمه لأول مرة فى ندوة «حضايا الشعر المعاصر» (٣٦) ذلك المصطلح الذى تحول عنده الآن إلى مفهوم الحدائى ■

هوامش وتبنيهاات

(١) Widdson, H. G. Stylitics and the teaching of literature, Longman, P. 48

(٢) التطبيقية آلية فكرية تمارن للتوفيق بين نسقين مختلفين دون إعمال النقد لكليهما، وتنتهي دائماً بتغليب عنصر على عنصر أو بالاتصاف الأيديولوجى لجاناب على حساب جاناب، ويعد الفيلسوف اليونانى أمباردوقليس (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م) زعيم هذه المدرسة، وقد مات منتحراً إذ لقي بنفسه فى بركان أطله .

(٣) مقال القراءة التاريخية كتاباً د. شوقى صنيف «البلاغة تطور وتاريخ» ، ولئن مثلعه فى الفكر العربى، حيث نرى المنهج التاريخى واضحاً فى تصنيفات الكتّابين وفى مقدمتهما ولفاضلين على السواء، طبعات دار المعارف .

(٤) جابر عصفور - قراءة التراث النقدى - دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية - القاهرة ١٩٩٤ ، ص ١٢ .

(٥) سابق ص ٢٢٦ .

(٦) انظر مادة (cognition)

A Dictionary of Philosophy, Translated from Russian, Progress Publishers, Moscow 1967, P. 81

الخطاب السائد فى دولة المشروع القومى، سواء كان خطاباً عسكرياً أو ليهزالياً أو شوعبياً أو إخوانياً، فهذه السمة الأصولية التى تمثل الاغتراب Alienation أدق تدل على إنما تنطلق من هذا الخطاب السائد فى الدولة «كما تنطلق المعلومات من علته» (٢٥) لأن التمع (والتمع للمضاد والتقمع الذاتى) قد أصبح فى ظل «المعطيات القائمة آنذاك» أصلاً ومرجعية لكل دولة ومؤسسات وتنظيمات ونخباً وأفراداً .

إن ممارسة جابر عصفور - بكل ما مثله من ثق أكاديمى ورسى وفكرى - هى رد على هذا الاغتراب، وإنها لممارسة تفرد الوعى الزائف الذى تختلط فيه عقيدة الانكسار أمام أيديولوجية الغرب الاستعمارى بأيديولوجية التمرکز على الذات Ethnocentrism المشوهة والى لايسانداها الواقع بحال وأى وقع هذا الذى يساند قول القائل «إن الله سخر لنا الغرب ويخدر ويتج لناخذ نحن منتجباته دون عناء منا» (أحاديث الشيخ الشعراوى فى التليفزيون) بغور أدنى التفات من لقائل إلا أن هذا بعينه هو مناط التجمية، وهو التسخير (تسخيرنا نحن) للتكنولوجيا مادماً نصر على أن يلقى فى وضع المستهلكين لها ويشروط متجبتها دون أن نشارك بكبرياء سمارى منا - فى إنتاجها .

تلك كانت ملامح من مشروع جابر عصفور لإنهاء الحدائى العربية بدءاً منذ أن صار باحثاً أكاديمياً بعد عام الهزيمة وراح يطورها حين أصبح مدرساً للبلاغة وناقداً

- (١٩) ماكس ما يرهوف - مقالته من الإسكندرية إلى بغداد، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ص ٤١، ٤٩.
- (٢٠) لويس عوض - مقدمة في فقه اللغة العربية - دار سيناء - القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٥.
- (٢١) Hell, Joseph, the Arab Civilization, Beirut 1973, P. 2
وقارن باين خادون في المقدمة (الفصل الثامن والمثرون) للتأكد من أن ابن خلدون الذي اعتمد عليه Hell إنما كان يقصد البدو وليس العرب سكان الأمصار.
- (٢٢) غالى شكرى - ثقافة النظام المشيولى - كتاب الأهالي - القاهرة، ٩٩٤، ص ٢٩٤.
- (٢٣) جابر عصفور - قراءة التراث النقدي ص ٤٠.
- (٢٤) جابر عصفور - مفهوم النص والاختزال المعاصر - مجلة إبداع، مارس ١٩٩١.
- (٢٥) جابر عصفور - مجلة التنوير - الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٣، القاهرة ص ٥١.
- (٢٦) مجلة فصول للشاهدية - العدد الرابع - يوليو ٨١.

فا

العلاقة بين الدين والدولة

شريف كامل

مستشار مجلس الدولة عضو جمعية النداء الجديد

ومن ثم، سألت بعد إطلاق الرصاص وحصول الاغتيال، من الذى اغتال أنور السادات (١٩٩) .. هل هم الناصريون (١٩٩) .. هل هم الشيوعيون (١٩٩) .

وأحسب أن لهذه التساؤلات كان لها ما يبررها فى حينها.

غير أنه قد ثبت أن الذى اغتال أنور السادات، هو جماعات الإسلام السياسى (١١) ولما كانت جماعات الإسلام السياسى - فى ذلك الحين - ظاهرة جديدة على الساحة الفكرية، وعلى الساحة الدينية وعلى الساحة السياسية فى مصر.

لذلك رحت أسأل، وما هى جماعات الإسلام السياسى (١١٩) ... وما هى مصادرها ومنجزاتها وأصولها الفكرية والدينية والسياسية (١١٩) .. ومن أين أتت

ق اغتيال أنور السادات ... ١١، شهيد

لامشاحة فى أن فترة رئاسة أنور السادات (من ١٥ أكتوبر ١٩٧٠ - ٦ أكتوبر ١٩٨١) قد تضمنت العديد من الإشارات المتناثرة والإرهاصات بل وربما البدايات التى يمكن التقاطها، ثم إعادة تركيب أجزائها فى صبغة فكرية تقبل التمييز عنها وقراءتها من خلال عبارة مرجعية محددة مفادها:

(لأن عهد أنور السادات كان من الممكن أن يكون افتتاحاً لعصر من الليبرالية النسبية أو الجزئية، كما كان من الممكن أيضاً أن يكون بداية لعصر من العلاقات العقلانية المطلوبة مع الغرب الأمريكى الأوروبى ومع إسرائيل)

ومن هذا كان اهتمامى بالرجل، باعتباره فى ذاته محاولة جادة ومستلزمة لتصحيح كثير من الأوضاع السابقة، وبدء تدوير بعض مساحات العقل الجمعى العام للقابع فى أصمق الدوجماطيقية بشأن نظرنه وما يجب أن تكون عليه علاقاته مع الغير أو مع الآخر المختلف دينياً.

- وأين كانت - وماذا تريد - وما هو مستقبل جماعات الإسلام السياسى سواء فى مصر أو فى غيرها من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (١١٩) ... وهل هى جماعة الإخوان المسلمين القديمة بعد تطورها - أم هى شيء آخر مختلف له أصوله المرجعية الفكرية والدينية والسياسية والحركية المغايرة (١١٩) .

على أن الأهم من ذلك كله، لماذا قتل جماعات الإسلام السياسى أنور السادات (١١٩) .

ولأمانة التاريخية، فلم يملك أحد - سواء فى الساحة السياسية أو فى الساحة الفكرية - أن يجيبى عن شيء من هذه التساؤلات العديدة (١١) .

والأرجح عندى، أن جماعات الإسلام السياسى باعتبارها ظاهرة جديدة طرحت نفسها على الساحة الفكرية وعلى الساحة الدينية وعلى الساحة السياسية، ولذلك كانت معظم الرموز الفكرية والثقافية والسياسية بل وأيضاً الدينية، لا تستطيع أن تفهم يعق ما يجرى حولها على كل الساحات (١١) .

الفكرى السياسى للمتمحور حول موضوع هذه الدراسة.

يبقى القول، بأنه بصرف النظر عن شخص أنور السادات وعهده وما كان مأمولاً، فإن اغتيال الرجل فى ضوء الظروف والملابسات كافة التى تم فيها الاغتيال، إنما يطرح بقوة ثلاث إشكاليات على جانب كبير من الأهمية والغطوة:

الإشكالية الأولى: أن الاغتيال قد تم فى ظل وجود مناخ (غير منكور) من الحرية السياسية. أضف إلى ذلك أن حالات الاغتيال والعنف والإرهاب كافة بكل صورها التى حدثت بعد عام ١٩٨١ وحتى الآن، سواء فى مصر أو فى غيرها من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، قد حدثت كلها أيضاً فى ظل وجود هامش نسبى (لاشك فيه) من الحرية، قياساً على ما كان موجوداً فى عقدي الخمسينات والستينيات. فهل يكون مناخ الحرية (حتى ولو كانت مجرد هامشاً) ومعها الطابع الديمقراطي، هو المناخ الأخطر على وجود واستقرار ومستقبل بلدان الشرق الأوسط الإسلامية كافة (١٢) .

وما هو البديل إذن، وقد عانت كل هذه البلدان من الاستبداد ومن الشمولية طوال عقدي الخمسينات والستينيات، فخرجت ملهما ثمانى تطلقاً حضارياً يصل إلى حد (المازق) الذى يضمها - فى الحقيقة - فى موقعة، بلدان العالم الثالث (١١) .

الإشكالية الثانية: الصدام ثم الاغتيال قد تم بعد أن قام أنور السادات بإخراج أفراد جماعة الإخوان المسلمين بكل فروعها وتفرعاتها من السجن، وبعد أن قام بدعمهم وتقويتهم بجميع السبل، وبعد أن قام بكل ما من شأنه إعادة بعثهم وإحياء وجودهم مرة أخرى فى الشارع السياسى وفى الساحة الفكرية والثقافية والإعلامية سواء صحافة أو تلفزيون أو إذاعة.

حقاً، ربما كان أنور السادات يستهدف الاستعانة بهم فى تحقيق بعض الأهداف

وهو الأمر الذى كشف بوضوح مدى قصور أو بالأحرى مدى بيروقراطية غالبية رموزنا، إذ ما يخرج عن نطاق ما اعتادوا أن يكتبوا عنه أو يقولوا فيه، وأن يعيدوه وأن يكرروه وأن يجسروه من قضايا معروفة ومستهلكة، ما يخرج عن ذلك فهو بالنسبة لهم نغز مستغلق غير مفهوم (١١)

وتلك قضية أخرى تنأى عن موضوع هذه الدراسة، وإن كانت قضية تستوجب الاهتمام وتستلزم التوقف عندها فيما بعد.

وأقولها - بكل صراحة - إن الحال لم تختلف حتى الآن، إذ ظل الفهم هلامياً سطحياً ومادجاً، وبعد مرور أكثر من اثنتى عشر عاماً على وجود ظاهرة جماعات الإسلام السياسى بشكل واضح (١٢) جرى خلالها كثير من المياه تحت الجسر، مما كان يستدعى وجوب تأسيس الفهم لما جرى وما يجرى حتى الآن وما سوف يجرى لعقود عديدة قادمة فيما أعتقد.

وبالبناء على ما تقدم، رأيت أن أعرف بنفسى وفهم عميق على ظاهرة جماعات الإسلام السياسى، فمكنت - ولا تزال - لمدة ثماني سنوات تقريباً، درست خلالها أمهات الكتب وجزءاً ليس بالقليل مما نشر فى معظم أنحاء العالم باللغتين العربية والإنجليزية حول موضوع هذه الدراسة، مما يمكن القول معه - باطمئنان - بأننى قد اقتربت إلى حد بعيد من الفهم المدقق، وبالتالى من الإجابة على تساؤلاتى الحائرة السابق طرحها، ومن جبرها من التساؤلات والإشكاليات الأخرى العديدة التى عرضت لى أثناء الدراسة طوال ثماني السنوات وما بعدها.

وهكذا شامت الأقدار، أن تكون حادثة المنصة التراجيدية، منطلقاً بالغ الأهمية فى تغيير مسار رحلة حياتى الفكرية، ومفترق طرق فى تغيير نوعية اهتماماتى وقراءاتى وكتاباتى وفى مجمل تخصصى



السياسية المعروفة، وخلق نوع من التوازن بين القوى السياسية في الشارع السياسي وفي الساحة الفكرية والثقافية، اللذين كانا دوماً من نصيب تفصيل سياسي وفكري معين طوال عقود الخمسينيات والستينيات تقريباً.

بمجرد أنه على أية حال، فقد أتاحت لهم الفرصة السانحة للوجود المشروع بل والمدموم، (ومن قمة السلطة في مصر) والسمل على سطح الأرض في الحشوة، وليس السمل تحت الأرض في الظلام:

وبالرغم من ذلك كله، فقد قتلوا (خيلة) أنور السادات (١١).

فهل يكون مسلي ذلك، هو تمكن (مبدأ التقية) من اختراق جماعات الإسلام السياسي (١١٢) وهو من المبادئ الشوعية الأصل التي تعني أن يظهر المرء خلاف ما يظن حتى تسبح الفرصة للانتفاض (١١) ومن ثم فهو من عبث المبادئ (الميكافيلية) المعروفة (١١).

وهل يكون مژدي ذلك، هو استحالة الحرار أو التمازج أو التمازج معهم، وخطورة إعطائهم أية فرصة للوجود المشروع في الشارع السياسي أو في الساحة الفكرية والثقافية (١١٢)

وهل تكون خبرة التجربة، هو أنك إن تستطيع - مهما حاولت - أن تستأنس وحشاً في منزلك أو أن ترى ثعباناً بين طيات ملابسك، ولا تفصرك معروف سلفاً على وجه اليقين (١١).

الإشكالية الثالثة: أن اعتياد أنور السادات، قد حصل أساساً - في تقديرى - بسبب توجهاته السياسية الخارجية

(المستترة) نحو الغير المختلف (دينيًا) الغرب الأمريكي والأوروبي (المسيحي) وإسرائيل (اليهودية) (١١).

وهذا تجعل قمة الخطر والخطورة، حيث تنبئ المرجعية الفكرية والدينية الكاملة لمختلف جماعات الإسلام السياسي - على نحو ما سوف تعرض له الدراسة فيما بعد - على النظر إلى المسيحيين واليهود باعتبارهم من (الكفار) الذين يتعين دينياً على المسلمين قتالهم عبر كل الأزمان في كل مكان، ما لم يسلموا ويطروا الشهادتين (١١)

وفي ضوء هذا المثل عندهم، لا يجوز دينياً تطبيع العلاقات، بل لا يجوز دينياً إقامة علاقات (أصلح) مع (الكفار) (١١).

وترتيباً على ذلك، استحق أنور السادات - في نظر جماعات الإسلام السياسي - إهدار دمه، كجزء ديني مستحق لخروجه على الفرائض الدينية المقررة حسب مرجعيات جماعات الإسلام السياسي كافة (١١).

وهكذا تمكن - بكل جلاء - الأصول المرجعية الدرجاتية لمختلف جماعات الإسلام السياسي تمكن أعم وأخطر وأدق إشكالية من الإشكاليات الثلاث التي أثارها حادثة الاغتيال الفراجيدية التي راح ضحيتها أنور السادات (١١)

ويتبدى ذلك في تأمل روح المبدأ الديني (الشديد) للغير المخالف دينياً واعتبار جماعات الإسلام السياسي - طبقاً لأصولهم المرجعية - أنه من المعين دينياً على المسلمين كفاية (فرض عين) أن

يعتبروا أنفسهم في حرب دينية مقدسة - لا تنتهي أبداً - مع كل أصحاب الديانات الأخرى، بحساباتهم من (الكفار) إلى أن يؤمنوا ويدخلوا الإسلام (١١)

تأسيساً على هذا النظر، فكل معمل يتعامل مع أصحاب الديانات الأخرى معاملات عادية سلمية، يكون قد خالف الفروض الدينية المقررة، ويضئ بذلك قد خرج عن الملة مما يستوجب إهدار دمه (١١).

وليس من شك في أن هذا النوع من الفكر الديني الدرجاتية القاص جماعات الإسلام السياسي ربما استطاع أن يحتل مساحات واسعة في الشارع في بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، وذلك في غيبة الرموز الفكرية والثقافية والسياسية بل وأيضاً الدينية التي لم تستطع (أصلاً) أن تلهم ما يجرى حولها على جميع الساحات، حسبما أوضحنا من قبل (١١) ...

العلاقة بين الدين والدولة - أو بين الدين والسياسة

أولاً - صدام طبيعي ومبررة تاريخية في ضوء خبرة التاريخ:

إذا تصورنا (جدلاً) سيداريو تاريخياً آخر مختلفاً لتتابع أحداث المعركة التاريخية في أوروبا بين النقل والمقلانية من جانب الكنيسة والسلطة السياسية المطلقة من جانب آخر وذلك منذ مطلع العصور الوسطى. فهل كان من الممكن أن تتوصل أوروبا (الآن) إلى ما توصلت إليه من مستوى حضارى إنسانى راسخ ورفيع المستوى (١١٢) .

الدين والدولة

١ - إن الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية تدافع عن نفسها وتحمي وجودها وتواصل أن تضمن بقائها واستمرارها الدائم، ومن ثم فهي مستعدة دوماً لفوض الصراعات الدامية والمعارك الضارية ضد كل (جديد) ينشأ ويحاول أن يقترب من ساحاتها ويحددها المظلة.

٢ - وبحسب خبرة التاريخ فلا بد أن تأتى اللحظة التي يمتو فيها العقل الإنسانى ويبدأ طريق نضوجه، فلو عقلن ويتحرر من قيوده وإساره وماضيه الخرافى الميتافيزيقى. وحالذ، يكون من الطبيعى ومن المفهوم أن يمثل دور المناس المظور (الجديد) للأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية الموجودة فى كل دين من الأديان.

٣ - ولما كانت الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية الموجودة فى جميع الأديان ترمض منذ البداية على أن تتمكك ويعوز الدين والدنيا معاً، فتعلق وبشكل قاطع أنها (دين ودنيا)، وهكذا كانت الديانة اليهودية، وكانت أيضاً الديانة المسيحية. حتى أواخر العصور الوسطى، يعن كل منهما أنها (دين ودنيا) وهو الأمر الذى يخالف بشدة ما هو شائع بين أوساط المثقفين من أن للمسيحية هى ديانة تقتصر فقط على العناية بالجوانب الروحية، إذ تلك هى مسيحية العصور الحديثة والمعاصرة بعد أن مرت بلحظة الاصطدام العنيف والاقتتال الضارى مع العقل والعقلانية، فخلصت - إلى حد كبير - من الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية التى كانت تشوبها.

٤ - وفى المقابل، لما كان العقل الإنسانى - بحكم طبيعته وورثه - يحرص

القائم آنذاك، وأصطت هذه الحركة الفكرية الأولوية الثامنة (العقل) بما يعنى استخدام (العقل) بصورة حاسمة وصارمة وشاملة، على حساب كل ما هو متورث. الأمر الذى أنشأ بالضرورة قطيعة إستيمولوجية كالية بين الدين والدنيا بوجه عام، وبين التاريخ والأسطورة. وفى عبارة موجزة، كانت حركة النهضة والتنوير فى أوروبا ثورة فكرية (عقلانية) عارمة على التراث والتقاليد والأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية، باسم (العقل) الذى أخضع كل شئ للفحص والتحليل والنقد، بما فى ذلك السلطة السياسية المطلقة التى تحكم باسم المقدمات، وما فى ذلك (أيضاً) النصوص الدينية المقدسة. وهكذا كانت حركة النهضة والتنوير فى أوروبا مراجعة (نقدية) شاملة لكل التراث الفكرى والدينى والسياسى الأوروبى، استطاعت أن تدجج - بعد حوالى ثمانية قرون استغرقها المعركة التاريخية - فى تصعيد شروط الحكم المبنى (مع جون لوك) وفى إنشاء العقد الاجتماعى الجديد (جان جاك روسو) وفى الفصل بين الكنيسة والدولة وإعلان حقوق الإنسان وحقوق المواطن (الثورة الفرنسية).

وعلى ذلك يستبين فى ضوء خبرة للتاريخ وطبعاً للذريوس التى يتحين أن تكون مستفاد منها، أن الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية (رايس للدين فى ذاته) والخاسمة بكل ديانة من الديانات، إنما تمر بالضرورة بلحظة طبيعية تاريخية، يتم خلالها التصادم العنيف والتقتال الضارى مع العقل والعقلانية، وذلك على النحو التالى:-

وفى هذا الصدد، ربما تلزم الإشارة إلى أن كثيرين من المثقفين قد جهلون أن القرنين العاشر والثانى عشر قد شهدا بالفعل الإزهاصات الأولى لطريق التحرير والتنوير العقلى، الذى أتى بثماره المزدهرة فى القرن الثامن عشر، وحسبما هو معروف للكافة.

ومن ثم، يصاغ السؤال على النحو التالى:

إذ لم تكن أوروبا قد كُثرت أن تخوض طريق المعركة التاريخية الطويل (حوالى ثمانية قرون - من القرن العاشر إلى القرن الثامن عشر) بين حركة العقل والعقلانية من ناحية والميتافيزيقية الكنسية والاستبدادية السياسية من ناحية أخرى. هلدفعت أوروبا فى ذلك التصراع التاريخى الطويل، أو بالأحرى رضيت أن تدفع فاتورة الحساب من تضحيات باهظة من أرواح ودماء أبنائها، حتى تعد قبل - بحق - إلى الكنيسة فى أوروبا تسبح على بحيرة كبيرة من الدم (١١) .

فهل كان من المتصور أن تخرج أوروبا من مأزق التخلف الحضارى الذى قيعت فى أعماقه السحيقة طوال العصور الوسطى وما قبلها، وهل كان المتصور أن تبلى أوروبا ما بلغته الآن (١١٤) .

أن الثابت تاريخياً، أن حركة النهضة والتنوير فى أوروبا - التى بدأت إزهاصاتها الأولى منذ القرنين العاشر عشر والثانى عشر، قد كانت تياراً فكرياً (عقلانياً) قام بمواجهة سلطة الكنيسة وكذا السلطة السياسية المطلقة فى آن واحد، وذلك على شكل حركة فكرية (نقدية) منهضة للوثوقية والاستبداد السياسى

على أن يؤكد أنه يمتلك وحول (للدنيا) بمعنى أنه يعرف ويفهم ويمتلك وحده ودون غيره أسرار ومفاتيح ومعارف العلوم التجريبية (كالطب والهندسة والزراعة والكيمياء والفيزياء وغيرها) وكذا علوم السياسة والقانون والاقتصاد والفلسفة والاجتماع والآداب والفنون، وكافة شئون الفكر والثقافة والعلوم المختلفة وتطبيقاتها.

٥ : ومن ثم تعددت حلبة الصراع وميدان المعركة بين الأفكار الدينية السلبية الكلاسيكية من جانب والعقل والعقلانية من جانب آخر، حددت بحسم واضح في (أمور الدنيا) وليس في (أمور الدين) التي تخرج - بطبيعتها - عن حلبة الصراع وميدان المعركة . فليس من شك في أن أمور العقيدة الدينية، والمبادئ، والمناهج الدينية والأخلاق الدينية، والتصورات الدينية للذات الإلهية... وغيرها من الثوابت الدينية (الخالصة والصرفة) تداوى كلها عن حلبة الصراع وميدان المعركة، وذلك في جميع الأديان.

٦ - وبالرغم مما يبدو ظاهراً واضحاً وجلياً من أن للدين (أي دين) مساحته المقدسة ودوره الصوري والمقدس في حياة الناس على الأرض. ومن أن للعقل (أيضاً) مساحته الطبيعية في دنيا البشر، ودوره اللازم في تنظيم وترتيب أمور الدنيا وشئون البشر على الأرض. وبالرغم (أيضاً) من حرص كل دين - في تقديرنا الشخصي - على الحصص على هذه الحفرة والتجديد والتمييز الحاسم والدقيق بين ما هو ديني (إلهي) مقدس

ومطلق، وبين ما هو دنيوي (بشرى) خاصص للتجربة وقابل للتصحيح دوماً، وبالتالي فهو نسبي ومتغير.

٧ - بالرغم من كل ذلك إلا أن الثابت تاريخياً على الأرض أن حماس أو بالأدق (تطرف) الأفكار الدينية السلبية الكلاسيكية التي صاحبت كل دين منذ بداياته الأولى واختلطت به اختلاطاً شديداً، إلى الحد الذي بدا معه الأمر في نظر جمهور العامة بل وربما غالبية الكتاب والمفكرين والمثقفين، وكان هذه الأفكار الدينية السلبية الكلاسيكية جزء من (أمور الدين) الخالصة وثوابته المقدسة والمطلقة (١١).

٨ - وبالتالي، كان هذا الحماس أو بالأحرى (تطرف) الأفكار الدينية السلبية الكلاسيكية، كان هو السبب الأصلي والجوهري والمباشر في نشوء حالة الخلط الشديد بين الدين والدنيا، وذلك بمد تطاق ما هو ديني بطبيعته إلى نطاق كل ما هو بشري بطبيعته وأسباب الطبيعة الدينية عليه، وذلك بقصد الهيمنة على الدنيا وإملاكها فضلاً عن الدين (١٢).

٩ - وهكذا نشأت في تاريخ البشرية أزمة الخلط بين الدين والدنيا، ومن ثم أزمة الخلط بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة، وذلك بحسبان أن هذه الأزمة الأخيرة هي إقرار طبيعي للأزمة الأولى الأكبر والأعم والأكثر خطورة ودفعة، أزمة الخلط بين الدين والدنيا.

١٠ - وترتيباً على ما تقدم تؤكد تجارب التاريخ أن استسلام حدود العلاقة بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة،

(بداية) استقصاء نطاق العلاقة بين الدين والدنيا، وتنقيح هذه العلاقة بين الدين والدنيا (أولاً) لمحاولة إزالة كل مسا اعتدوها من ركام طويل سميك وغليظ من الأفكار الدينية السلبية الكلاسيكية التي تخرج - بالقطع - عن نطاق (أمور الدين) الخالصة وثوابته المقدسة والمطلقة.

ثانياً - المآزق في بلدان الشرق الأوسط الإسلامية :-

أصبحت خبرة التاريخ، عن أن أية محاولة صحيحة وجادة لاستظهار حدود العلاقة بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة، لابد أن تضمنها (وجهاً لوجه) أمام محاولة أخرى (أكبر وأدق وأخطر) تستهدف - أولاً - استجلاء وتنقيح حدود العلاقة بين الدين والدنيا برمتها.

ذلك هو الدرس الذي يتعين أن يكون مستفاداً من تجارب التاريخ السابقة للأخريين، الدرس الذي مفاده أنه لامندوحة من التسليم - بكل شجاعة العقل وفكر مواربة - بأن أزمة الخلط بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة، إنما هي جزء لا يتجزأ من أزمة أخرى (مرجعية) أكبر وأعم وأشمل هي أزمة الخلط بين الدين والدنيا برمتها عام. غاية ما في الأمر، الأزمة الصبغية (الخلط بين الدين والدولة - أو بين (الدين والسياسة) تتسم بطابع سياسي واقعي وبرامجاتي واضح للعيان، حيث تملأ هذه الأزمة الشارع السياسي في الغالبية العظمى من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، وذلك عن طريق الصراع المعموم الدائر بين جماعات الإسلام السياسي على اختلاف

الدين والدولة

فصائلها ومسمياتها من جانب، وأنظمة الحكم القائمة في هذه البلدان من جانب آخر. هذا بينما أن الأزمة الكبرى (الخلط بين الدين والدنيا) تكتم بطابع فكرى وعقلى محض، ولذلك فهي تخرج عن نطاق دائرة الضوء ونطاق دائرة الاهتمام العام، بل نعلها تخرج أيضاً. وتلك هي أهم أسباب المأزق في كل بلدان الشرق الأوسط الإسلامية. تخرج عن نطاق فهم وإدراك غالبية المفكرين والمختصين والكتاب وعامة المثقفين ممن يتصدون لجماعات الإسلام السياسي، ويقولون في خلد العقلانية أو حتى (العلمانية) (١١).

ونحسب أننا بذلك قد وضعنا أيدينا على أهم وأخطر أسباب المأزق الذي تواجهه بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، حيث يغيب الفهم والإدراك ويعدم الوعي تماماً لدى من هم ملوث بهم القيام بدور المواجهة العقلانية (المدركة) للأصول الفكرية الأولى للأزمة (١٢) ولدى من هم ملوث بهم القيام بهمة عقلنة وتدوير وتحديث المجتمعات الإسلامية (١٣). على أنه يمكن إضافة بعض الأسباب الأخرى (المهمة) للمأزق الذي تواجهه غالبية بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، والتي نرى بلورتها وصياغتها وتجسيدها في وجود أنظمة الحكم غير المؤهلة، وغير المهواة أصلاً لتولى عملية الحكم، وانعدام القدرة على تحمل أعباءه (١٤). ذلك أن الثابت تاريخياً على الأرض، أنه ومنذ مطلع الخمسينيات (١٩٥٢ وما بعدها) ابتليت للغالبية العظمى من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، ابتليت بلوغية من أنظمة الحكم أتت بها الصفة العشوائية من قاع الفراغ السحيق، وقفزت

على كراسى السلطة والحكم، وذلك دون أن يتوافر لها أي قدر من (العلم بها أو القبول بها) من جانب الإرادة الشعبية الصحيحة في هذه البلدان الشرق أوسطية الإسلامية (١٥). وأيضاً، بغیر أن يتوافر لها أي قدر (وربما كان هذا هو الأكثر أساسية وخطورة) (أي قدر من العلم أو الفكر أو الثقافة أو الكفاءة أو حتى الخبرة الشخصية) (١٦). ومن ثم، كان من الطبيعي ومن المفهوم، أن يكون الحكم بالنسبة لهذه الأنظمة، منجزد احتكار للسلطة والسلطان (١٧). واستنثار بالذوات والأقوات (١٨). والاستمئاع بالأبهة والجاه (١٩). على أن الأخطر من ذلك - أو لعله مرتبط به عضوياً - أن هذه الأنظمة غير المؤهلة وغير المهواة لتولى عملية الحكم، كان من الطبيعي ومن المفهوم أيضاً أن تفقد تماماً أية قدرة على رصد أو تشخيص ثمة أسباب أو أزمة أو مأزق، يصادفها ويعين عليها أن تواجهه (٢٠). ومن ثم، لما كانت أزمة الخلط بين الدين والدولة أو بين الدين والسوابة، هي أزمة ترتبط ارتباطاً عضوياً وثيقاً لا يقبل التجزئة بأصول وزوائد الفكر السياسي، وبحركة التاريخ الإسلامي، وبحركة التاريخ الإنساني، بوجه عام. وبحركة التاريخ السياسي لبلدان الشرق الأوسط الإسلامية، وبحتمية الصدام الطبيعي والمعمدة التاريخية بين الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية التي تخطط لاختلاطاً شديداً بالدين إلى الحد الذي تبدو معه - في نظر العامة وغالبية المثقفين - وكأنها جزء من أمور الدين الفالسا، وبين العقل الإنساني عدد بلوغه قدراً معيناً من النمو والتطور والعقلنة. هذا كله بالإضافة إلى

كونها أزمة صغرى لأزمة كبرى (الخلط بين الدين والدنيا برمتها) تكتم بطابع فكرى وعقلى محض فلهذه الأسباب مجتمعة، كان رصد أو تشخيص أسباب أزمة الخلط بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة، هو مما يخرج تماماً عن نطاق فهم وإدراك وإمكانات أنظمة الحكم في الغالبية العظمى من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (٢١). ولذلك لتيسرت مراجعة أنظمة الحكم لجماعات الإسلام السياسي، على هذه المواجهة الأمنية السياسية (الساذجة) التي تشهدنا يومياً بانفجاراتها وبقلاها وضحاياها على امتداد الشارع في العواصم والأقاليم البالية (٢٢). ولم تكن هذه المواجهة سوى انعكاس لجرح أنظمة الحكم على استمرار البقاء في كراسى السلطة والحكم ليس إلا (٢٣). كما لم تكن هذه المواجهة سوى تعبير صادق عن (الجهل المطبق) الذي تقع في قاع أعماقه السجوة الغالبية العظمى من أنظمة الحكم في معظم بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (٢٤). ومن ثم، فلا محل لإنكار أن كل جهود أنظمة الحكم القائمة قد ذهبت (حتى الآن) أدراج الرياح (٢٥). ويختل جماعات الإسلام السياسي بخلف فصائلها ومسمياتها، وظلت تنمر عاماً بعد عام لتستحوذ على معظم ساحات الشارع السياسي في بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (٢٦). الأمر الذي يحدونا للقول - بكل الصراحة اللازمة للإصلاح - إن جماعات الإسلام السياسي، في هذه اللحظة التاريخية (الآنية) تكاد تكون البهية السياسية أو الحزب السياسي (الوحيد) المنظم والمفعول

والمؤثر والتأثير على إدارة دفة الأحداث في الشارح السياسي في غالبية بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (١١). وفي ضوء هذا النظر المتكدم، نحسب أن جماعات الإسلام تعوز أكبر الفرص بما قد يجعلها مرشحة بقوة للاستيلاء على أنظمة الحكم القائمة، وذلك في السنوات القادمة المنظورة (١٢). كما نحسب أيضاً أن معظم بلدان الشرق الأوسط الإسلامية مقبلة بقوة على المرور بتجربة نظام الحكم السياسي الديني، وأن نهضة إيران ونهضة السودان، تمثلان مجرد بداية التجارب وليس نهايتها في منطقة الشرق الأوسط الإسلامية (١٣). ولعل مما يساند هذا النظر، وجوب الأخذ في الاعتبار فهم الدلالات العميقة لتضاريس الخلفية العامة للصورة في غالبية بلدان الشرق الأوسط الإسلامية من شجون خطير للأمية الأبجدية، ولتفشار أخطر للأمية الثقافية والفكرية وسيدة مخيفة للفقر والجوع والمرض، وسيطر إحساس جارف بالاجتراب واللامبالاة، وبتمعية المشاعر بالسخط العام على الأوضاع كافة، فضلاً عن هدير طوفان (مجلون) يجرف ويرغى في طريقه كل التوابت من الأفكار والقيم والمعايير العقلانية (١٤). مما تبدو معه الصورة العامة في بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، بأنها حالة فائقة الخطورة من (الاتجاهات العقلية والفكرية الحادة) ومن السيولة الحضارية الشديدة (١٥). وعلى ذلك فإن أخطر ما يمكن قوله: إنه في بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، فإن (الشارع) قد يكون مهياً لاستقبال جماعات الإسلام السياسي (١٦) والضرر بتجربة نظام الحكم السياسي

الديني (١٧). وهذا يكمن أخطر وأهم أسباب المأزق في بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (١٨). وذلك بعد أن (فقد الشارع) كل المناعة الذاتية للدخول تنصم من السقوط في مهوى التجربة للقادمة (١٩). وبعد أن توهم (الشارع) أن الرجعة إلى (الماضي) هي سبيل تحقيق (التقدم) (٢٠). كما أنها طريق الدخول إلى (المستقبل) للمزدهر (٢١).

ثالثاً :- احتمالات المستقبل المنظور في بلدان الشرق الأوسط الإسلامية.

لامحل لإنكار حجم القتامة والسواد والدموية في بانوراما المنظر العام لما يجري في معظم الأقطار الإسلامية. إذ تسجل بانوراما المنظر العام في معظم الأقطار الإسلامية، ذلك الصراع الدموي بين حركات الإسلام السياسي والأنظمة والحكومات القائمة، ويدور الصراع حول السلطة والحكم دون أن يضع أي فريق من المتصارعين مصلحة الشعب نصب عينيه، بل ويضاف إلى ذلك أيضاً أن (أيا من الفريقين المتصارعين هو (ويكمل المقاييس الموضوعية) غير مؤهل وغير مهياً تماماً لإدارة السلطة والحكم. وهو الأمر الذي يجعلنا نصف ذلك الصراع - بكل الصراحة - بأنه مجرد حرب عصابات من الجانبين. لاناقة فيها ولا جمل للشعب على أن الأمر الأكثر مأساوية وحزناً فيما وراء الصورة العامة إنما هو ما يبدو جلياً في التقويم النهائي لكل ملامح وأبعاد الموقف العام. ذلك أن تضييق الموقف العام - وبكل صراحة - هو حالة ديماجوجية وسبيلة شديدة في

الفكر والثقافة والذات الحضارية والمجتمع والسياسة، سبيلة شديدة تجرف معها معظم الأقطار الإسلامية فتكاد تفرقها غرقاً. وفي هذا الصدد فإنه يلزم الإشارة إلى أن التسبب المتدقق لحيارات الفكر والثقافة والسياسة على امتداد بلدان المنطقة العربية والإسلامية بأسرها يقود إلى القول - بكل اطمئنان - إن المسألة في أبعادها المختلفة ليست كما تجري التسمية (الإعلامية) الشائعة. إنها مجرد جماعات مما يضفى عليها معنى الحدودية أو معنى النزاع أو منصف تأثيرها ولكن الاستقصاء الواحي يؤكد أنها لم تعد مجرد جماعات، بل أصبحت - ولعلها كذلك منذ البداية - من أهم وأبرز التجارات أو الحركات الفكرية والثقافية والسياسية التي تتخذ من بعض الرؤى والتفسيرات الدينية سداً لها، ومحوراً لانطلاقها. ومن هنا قد يكون من المقبول - علمياً - في العقل والمنطق استقراء وتوقع ملامح الصفحة التاريخية المقبلة في المستقبل القريب والمنظور، وذلك بالنسبة لغالبية أقطار المنطقة الإسلامية على امتدادها. كما أنه أيضاً قد يكون من المفيد للجميع «مقنيين وحكومات وهيات وأفراد وغيرهم» محاولة التعرف من الآن على ملامح هذه الصفحة التاريخية القادمة قريباً، وخوض هذه التجربة للصعبة من الاستقراء بشرط الالتزام بالموضوعية العلمية وأسس المنهج التاريخي، فضلاً عن الصراحة والوضوح للكاملين دون مواربة أو مجاملة. ومن هذا المنطلق يمكننا البدء في إجراء هذه التجربة الصعبة من الاستقراء والتوقع لملامح الصفحة أو التجربة التاريخية

الحين والدولة

التي ربما تشير إليها بعض الاحتمالات الراجحة. ويمكننا القول - في هذا الصدد - إن الغالبية العظمى من الأفطار الإسلامية، قد، تدفعها دفعا العتمية، التاريخية، إلى مرحلة مخاض حضارى حاد، تظل خلاله صورة الحكم الدينى أو الدولة الدينية، وكذا صورة المجتمع الدينى الكلاسيكى، تظل هاتان الصورتان تطفوان بشدة وتحتلان بوضوح مكان الصدارة فى سطور الصفحة التاريخية القادمة فى المستقبل المنظور لمسلم أفطار المنطقة الإسلامية، وبمباراة أدق وأوضح، قد، يكون من المسمت تاريخياً، طبقاً لفكرة العتمية التاريخية، أن تسمى غالبية بلدان المنطقة الإسلامية لتحقيق صورة الحكم الدينى، وإنشاء الدولة الدينية، وإنشاء المجتمع الدينى بمعناه الدينى الكلاسيكى الأصولى. ولامشاحة فى أنه خلال ذلك السعى الذى تدفع إليه دفعا العتمية التاريخية، قد تلجج بعض هذه الأفطار فى ممساعها ولو إلى حين وقد فشل البعض الآخر فى ذلك، إلا أنه يبقى من المهم تأكيد أن صورة الحكم الدينى، صورة المجتمع الدينى الكلاسيكى، سوف تظلان هما الصورتان الأكثر وضوحاً لفشل جل إن لم يكن مصاحبة الصفحة التاريخية القريبة. وربما دلت على ذلك تجارب إيران وبكستان وأفغانستان والسودان والجزائر وبعض الجمهوريات فى الخارج مما كان يعرف بالاتحاد السوفيتى، وكذا الجمهوريات الخارجية مما كان يسمى بيوغوسلافيا، كالبوسنة والهرسك وبحسب تقديرنا، فسوف يفتق هذه الأفطار، عديد من الأفطار الإسلامية الأخرى التى سوف

تمر بمرحلة الحكم الدينى، وتجربة إنشاء الدولة الدينية والمجتمع الدينى بصورته الكلاسيكية.

غير أنه يرد على هذا الاستقراء والتوقع، قيد ربما كان مهماً فى نظر البعض من الباحثين وعلماء التاريخ والاجتماع والفلسفة. ولذا فمن الموضوعية إيضاحه سريعاً ذلك أن هناك اتجاه علمياً يرى أنه «لاحتمية فى الأمور الإنسانية، بمعنى أن الإنسان والعلاقات الاجتماعية والتوجهات الاجتماعية والسياسية وردود الأفعال الإنسانية والاجتماعية والسياسية، كل هذه الأمور ونحوها لا يمكن إخضاعها بدقة إلى قوانين إنسانية صارمة، إذ إن الأمور الإنسانية متغيرة ومتقلبة دوماً وتختلف فى ذلك عن الأشياء والماديات فهى وحدها التى تسرى عليها قوانين ثابتة، وبالحالى يمكن استقراء وتوقع أحوالها واحتمالاتها فى المستقبل. ومع ما فى هذا الاتجاه العلمى من وجاعة لا يمكن إغفالها، إلا أننا نعتقد علمياً، أن ذلك الاتجاه لا يمكن قبوله على إطلاقه، «إلى فمع تسليمنا بأنه لا يجوز قياس الأمور الإنسانية بذات المقياس الذى تقاس به الأشياء والماديات، ومع تسليمنا أيضاً بأن الأمور الإنسانية متغيرة ومتقلبة طبقاً لطبيعة الإنسان ذاته المتقلبة المتغيرة، غير أننا نرى ویدعنا فى ذلك كثير من الاتجاهات العلمية الراسخة، نرى أن رصد الظروف التاريخية والثقافية والحضارية لشعب من الشعوب فى لحظة تاريخية معينة (أى كان هذا الشعب، مع الفهم الواعى لهذه الظروف والتحليل العلمى، الدقيق لها، فإن من شأن ذلك كله أن يشير بدقة إلى تحديد ردود أفعال

ذلك الشعب مستقبلاً، مما يسهم كثيراً فى ضمان سلامة وصحة الاستقراء والتوقع لملاحم الصفحة التاريخية القادمة، على الأقل فى المستقبل القريب المنظور، على أنه أياً ما كان الحال، فإن محاولة الاستقراء والتوقع تقوم أساساً على فكرة اختيار وتحديد أكثر الاحتمالات الواردة رجحاناً، وذلك طبقاً لما تسفر عنه عملية رصد الظروف الفكرية والحضارية، وهنم هذه الظروف وتحليلها جيداً.

وتأسيساً على هذا النظر الذى نراه، ويزاه معنا كثير من الاتجاهات العلمية المعتمدة، نحسب أن «فكرة العتمية التاريخية، يمكن استخدامها باطمئنان فى كل مجالات «الأمور الإنسانية، هذا مع الأخذ فى الاعتبار أن (الحتم) فى حساب الأمور الإنسانية يختلف عن معنى «الحتم، فى حساب الأمور المادية والأشياء وتلفت الأنظار إلى أن إطلاق القول بانكار «العتمية التاريخية، من شأنه أن يؤدى إلى القول بعشوائية الحياة الإنسانية «إلى الأمر الذى يؤدى إلى سيادة وسيطرة «قانون الصدفة، فى مختلف مجالات الحياة الإنسانية «إلى وهو ما لا يقبله أحد من المتقنين، ولم يقل به أحد منهم من قبل.

ثم يبقى بعد ذلك، محاولة تحديد جوهر معنى «العتمية التاريخية، وبعيداً عن التعريفات الأكاديمية للدارس العلمية المختلفة، والتى قد تستعصى أحياناً على الأفهام فترى تحديد جوهر هذا المعنى على النحو التالى: أنه فى كل مرة يمكن القول فيها بدقة بتوافر ظروف تاريخية وحضارية وثقافية «معينة، حاللاً

الصيغة بين

يمكن أيضاً القول بكثير من الأطمئنان، بأن للتوجه العام لسلوك الإنساني سوف يكون على نحو «معين» في المستقبل القريب المنظور.

وترتيباً على ذلك يمكننا القول إن التعمية التاريخية، ترشح للقول بأن الفالابية العظمى من أقطار المنطقة الإسلامية مهياة بقوة السعي لإنشاء الحكم الدولي وتحقيق الدولة الدينية وبمطامير الكلاسيكي القديم، ومن ثم نرى أن نبداً محاولة للتفكير على أن نستعملها بإيضاح أساس ومبب وملامسات توجه الفالابية من الأقطار الإسلامية إلى «الإسلام السياسي».

يبدأ أننا نبداً محاولة للتفسير هذه بالنسبة لمعظم الأقطار الإسلامية وذلك على النحو التالي: . . .

أولاً: - أن «معظم الحركات الوطنية الفالابية أقطار المنطقة الإسلامية» . فوما عدا مصر - قد بدأت بداية وغلب عليها معنى «الجهاد الديني» ضد المحتل المغاير دينياً، أكثر من معنى «الكفاح الوطني» ضد الاحتلال الاستعماري ولذلك تؤكد حقائق التاريخ، أن زعماء تلك الحركة الوطنية كانوا في مجملهم من رجال الدين أو من شيوخ للقبائل المغوليين على أساس ديني وقبلي، ولم يكن هؤلاء الزعماء من الرجال الذين أفرزتهم ثورة شعبية أو تيار فكري وطني مستقل عن أفكار الدين.

ثانياً: - وذلك قبلت معظم أقطار للمنطقة الإسلامية بوجود «الاستعمار العثماني» على ترابها الوطني، ولم تجد غصانة في التسليم بالأتراك العثمانيين،

لمجرد اتصاد الدين بين «الاحتلال العثماني» والأقطار الإسلامية التي يستعمرها بل إن الأدهى من ذلك والأمر منه، أن هذه الأقطار الإسلامية قد اعتبرت هذا «الاستعمار العثماني» هو حامى حمى الدين، ونوع من الدولة الإسلامية القديمة التي انهارت، ولذا أسبغت عليه وصف «الخلافة العثمانية»!!.

ثالثاً: - هو الأمر الذي يقطع بما لا يدع مجالاً لأدنى شك بأن «الخصومة الدينية» كانت هي الأساس والجوهر لمعظم توجهات الحركات الوطنية التي قامت في أقطار المنطقة الإسلامية، فيما عدا مصر.

وهو ما نلمحه «حالياً» حتى بعد أن نالت منظم هذه الأقطار استقلالها، أو بالأدق بعد أن خرجت جيوش الاحتلال منها.

رابعاً: - وأنه ولئن سجلت حقائق التاريخ قيام بعض حركات الكفاح ضد «الاستعمار العثماني» المتحد معها في الدين، فالثابت تاريخياً أن هذه الحركات الكفاحية قد قامت أيضاً على أساس ديني مطلق حيث اتخذت من بعض الأفكار الدينية، الطوباوية، أساساً للهجوم الديني على «الاستعمار العثماني» الموجود، وذلك تحت ظل شعارات دينية صرفة، كالتوردة بالإسلام إلى فطرته وبساطته الأولى، وكنيتية الإسلام من الشوائب والبدع التي علقت به.

خامساً: - مما يمكننا معه القول بامطمئنان بأن للمنطقة الإسلامية في مجملها «فيما عدا مصر» لم تكن مؤهلة ومهياة بحسب ظروفها التاريخية

الحضارية الخاصة التي جعلتها لم تخرج من مناخ عصور القرون الوسطى بأفكارها الدينية السائدة وصراعاتها الدينية الحاكمة. لم تكن مهياة «حضارياً» لاستقبال الأفكار الإنسانية الحديثة، مثل فكرة الوطن، أو فكرة القومية الواحدة، أو فكرة التحرر الوطني. أو فكرة الاستقلال السياسي، أو فكرة تحديد معنى الاستعمار بصفة عامة سواء كان متحداً في الدين أو مختلفاً في الدين.

سادساً: - وبالتالي فلا مشاحة - والحال كذلك - في غياب معنى للمشروع الوطني أو المشروع القومي لدى الفالابية العظمى من بلدان المنطقة الإسلامية، مما يستلزم معه غياب عديد من المعاني التي يلزم معرفتها وفهمها وممارستها وتطبيقها، عقب الحصول على الاستقلال السياسي إذ تحقق تاريخياً أن الأقطار الإسلامية لم تسع بعد ذيلها الاستقلال السياسي، لتحقيق أى معنى من معاني: التحديث السياسي، والتحديث المجتمعي أو الاجتماعي، أو التحديث الفكري والثقافي، والتنمية الاقتصادية على أسس علمية حديثة.

سابعاً: - ومن ثم تتجلى حقيقة تاريخية بالغة الغمورة، وهي أنه بالرغم من خروج قوات الاحتلال العسكرية من بلدان الشرق الإسلامي، بما سعى في الأدبيات السياسية بأنه التحرر الوطني والاستقلال السياسي، بالرغم من حصول ذلك، إلا أن الأوضاع كسافة، طوال النصف الثاني من القرن العشرين، ظلت على أحوالها العشوائية المتردة كما كانت هذه الأوضاع في العصور الوسطى!!، فظلت أنظمة الحكم التي من المفروض

الدين والدولة

أنها أصبحت وطنية وثورية، ظلت ديمقراطية عضوائية تحتقر الشعوب وتحقر الإنسان من بني الوطن، وتصف بحرياته العامة، وتقر حرياته الخاصة، وتحقر إرادته ..

رما نكون قد نجحنا واقتربنا من استجلاء المحاور الأساسية التي تعدد أهم ملامح الصورة العامة للصفحة التاريخية الحالية في كتاب التاريخ لمعظم بلدان المنطقة الإسلامية. ونحسب أنه يمكن حصر هذه المحاور الأساسية لهذه الصفحة التاريخية، فيما يلي:

(١) إن الحركات الوطنية في معظم الأقطار الإسلامية، فيما عدا مصر، قد كانت في الأساس حركات دينية، مع ما في ذلك من دلالة فارقة.

(٢) إن أنظمة الحكم المسماة، بالثورة والوطنية، قد أخفقت إخفاقات مخجلة ومؤسفة في تحقيق أى قدر من الأمانى الوطنية، وأى قدر من خطوات التحديث الحضارى للشعوب مما كان له أثره على تدنى المستوى الحضارى العام.

(٣) إن البنية الأساسية، الفكرية الثقافية والاجتماعية، في معظم الشعوب الإسلامية قد بقيت على حالها كما كانت في العصور الوسطى وذلك بالرغم مما بدا في الظاهر، أحياناً من تقليد ومحاكاة لأفكار الحضارة الحديثة التي ظلت مرفوضة ومستهجنة من أعماق المجتمع الإسلامى وبالبناء على ما تقدم فإنه يضحى من المفهوم هذا الاندفاع الذاتى للشعوب الإسلامية نحو، أسلمة، الدولة وأسلمة المجتمع برحمته ويبقى هذا

الاندفاع الذاتى نوعاً من رد الفعل الشعبى الفلقالى بالرغم من كل المحاذير الموضوعية والمواعى التاريخية والاستحالات المطلقة، ومن ناحية أخرى يبقى إيضاح هذا الاندفاع الذاتى لأسلمة المجتمع، نوعاً من إعلان الإحباط الكامل مما وصلت إليه كل أوضاع الشعوب الإسلامية في حاضرها وذلك بالرغم مما يسفر عنه شكل إعلان الإحباط من نتائج هى أسوأ حالا. ولكن متى كان إعلان الإحباط واعياً ومدركاً أو متبصراً بمواقب الأمور ومن ناحية ثالثة يبقى هذا الاندفاع الذاتى لأسلمة الدولة وأسلمة المجتمع، نوعاً من التعبير المشدج والمعموم والمشوش عن البحث عن هوية حضارية مفقودة، وذلك بالرغم من وضوح الاستحالة المادية المطلقة لاسترداد هوية حضارية كانت ملائمة سائدة في العصور الوسطى حيث كانت ملائمة ومناسبة لها بل إنها كانت إفرازاً طبيعياً ومنطقياً لتلك العصور المنقضية إلا أن تقدم العالم الحديث وتطور الأفكار الحضارية الحديثة يتصادم ويتنافر بكل شدة مع استمرار وجود هذه الهوية الحضارية سواء من حيث الشكل أو من حيث الموضوع. وهنا نحسب أنه مأزق تاريخى عضال يواجه الشعوب الإسلامية وذلك حتى لو نجحت في تحقيق مساهمات بإنشاء الدولة الدينية والمجتمع الدينى (١١). ولكن فى أجواء التشنج المعموم هل يمكن فحص أو التأكد من صلاحية ونوع الهوية الحضارية المراد استردادها أو تلبسها بل وهل يمكن النجاح أصلاً فى صد وتحليل المشكلة أو الأزمة الموجودة من الأساس، ومن ناحية رابعة

يبدى فى ضوء ما سلف أن هذا الاندفاع الذاتى من شعوب العالم الإسلامى صوب، أسلمة الدولة والمجتمع، يبدى أنه نوع من السخط الصارم والانعدام التام للذقة فى الأنظمة والحكومات التى تولت مسئولية الحكم منذ الحصول على ما سمي بالاستقلال السياسى تلك الأنظمة والحكومات التى من المفترض أنها وطنية وثورية، إلا أنه قد ثبت للشعوب الإسلامية أن هذه الأنظمة الحاكمة هى فى حقيقتها أنظمة استبداد وفساد، ومن ناحية خامسة يمكننا القول من وجهة نظرنا، إن مثل هذا النوع من الاندفاع الذاتى لأسلمة الدولة وأسلمة المجتمع فإنه لامدوية ولا بد أن تصدى له الأنظمة والحكومات بكل صور وأشكال العواجة والحرب الشعراء، ذلك أن هذه الأنظمة والحكومات تعلم قبل غيرها أنها السبب وراء هذا الاندفاع الذاتى كما أنها تعلم أيضاً وقبل غيرها أنها المستهدفة، على أساساً وأنها أول الرقاب المقطوعة، على وجه اليقين وهو الأمر الذى يقطع بتوافر حقيقة مهمة مفادها أن مواجهة الحكومات بكل حركات، الإسلام السياسى على امتداد عالما الإسلامى ليس أبداً بقصد الدفاع عن المصالح العليا للشعوب وليس أبداً بقصد الحفاظ على مستقبل الشعوب وليس أبداً بقصد ترشيد أو تقويم حركات الإسلام السياسى، ولو كان هذا التقويم يتطلب أحياناً استعمال بعض صور القسوة أو الردع ولكن لتحقيق أن هذه المواجهة والحرب إنما هى بدافع ضمان استمرار هذه الأنظمة والحكومات فى شدة الحكم تدعم باكتناز الشروات الطائلة، وتزفل فى عز السلطة وأبهة الحكم.

العلاقة بين

خلصنا فيما عرنا له أننا إلى نتائج محددة ثلاث، نحسب أنها تموز درجة عالية من الأهمية، النتيجة الأولى: إن حالة التخلف الحضارى العام والشامل، التى تستغرق منطقة الشرق الإسلامى فى مجملها، أنها هى المناخ الملائم والبيئة الطبيعية التى أفرزت جماعات الإسلام السياسى، وأدت إلى ظهورها على امتداد المنطقة فى ظل وجود هذه الحالة من التخلف الحضارى العام والشامل ظهرت وترعرعت جماعات الإسلام السياسى، وذلك بصرف النظر عن تنوع واختلاف الأسباب المباشرة، فى مصر عن غيرها من أقطار المنطقة الإسلامية. النتيجة الثانية: إن التجارب البشرية الطويلة الممتدة عبر كل النتائج تؤكد بوضوح أن حالات التخلف الحضارى والحالة التى قد تصادفها الشعوب أو الأمم أو القبايل أو العشائر أو سائر التجمعات البشرية مثل هذه الحالات من التخلف الحضارى والحالة لابد أن تنتهى إلى الزوال والانقضاء ويتم ذلك - كما ثبت التاريخ - عبر أحد طريقين اثنين لا ثالث لهما فرما أن تكون حالة التخلف الحضارى هى مجرد حالة عارضة ومن ثم يكون باستطاعة التجمع البشرى الموجود سواء كان شعباً أو أمة أو غيرهما أن يتجاوز هذه الحالة العارضة، وأن يبدأ طريق الاستنقاذ الحضارى، وإما أن تكون حالة التخلف الحضارى الكائنة هى بالفعل حالة متأصلة وليست عارضة وهنا قد يخرج عن مقدور التجمع البشرى الموجود أن يتجاوز هذه الحالة المستحصرية، ومن ثم يبدأ طريق الانقراض الحضارى الذى ينتهى

بانقراض التجمع البشرى ذاته أى انقراض الوجود الإنسانى نفسه والعيش فى مشاهد التاريخ وتكريانه كالهفود الحمر وغيرهم من الأمم التى انقرضت، النتيجة الثالثة: إنه لما كان ظهور جماعات الإسلام السياسى مرتبطاً بوجودها وعدمها بحالة التخلف الحضارى العام والشامل، التى تلق معظم أقطار المنطقة الإسلامية، كما أنه متى كان المحقق تاريخياً، حسباً تقدم، أن حالة التخلف الحضارى العام والشامل هى بالقطع حالة لابد أن تنتهى إلى الزوال والانقضاء، وذلك سواء، وترتيباً على ذلك يتأكد بغير نزاع أن الوجود الدائم لجماعات الإسلام السياسى، إنما هو مجرد وجود وقضى رهين لحظة تاريخية معينة محكوم عليها بالانتهاء والانقضاء والزوال وذلك سواء فى مصر أو فى غيرها من أقطار الشرق الإسلامى، إذ مهما كان حجم الزخم حول جماعات الإسلام السياسى، ومهما كان البادئ للهولة الأولى من حيافة جماعات الإسلام السياسى لمساحات كبيرة سواء فى الشارع السياسى أو فى الشارع الثقافى ومهما كان اللافت للنظر من مظاهر وأفكار وسلوكيات جديدة تشير فى نظر البعض إلى تحقيق ثمة تغير وثمة نجاح، مهما كان ذلك كله، فإن عبيرة للتاريخ ودروسه وتجاريه المستقرة تثبت كلها حتمية انطواء صفحة جماعات الإسلام السياسى من صفحات تاريخ بلدان المنطقة الإسلامية واعتبار تلك الصفحة «المرصنة»، مجرد صفحة لوست لها صفحات أخرى كثيرة لاحقة ومكتملة فلن تتحول مطلقاً صفحة جماعات الإسلام السياسى، كما يؤكد

التاريخ - إلى فصل من فصول تاريخ المنطقة فلسوف تظل جماعات الإسلام السياسى مجرد صفحة واحدة. ذلك أن حالة التخلف الحضارى العام والشامل التى أفرزت هذه الصفحة. هذه الحالة قد بلغت أقصى درجات التخلف بحيث لا يبقى بعد ذلك وقت طويل أو صفحات أخرى كثيرة فهذه هى الصفحة الأولى والأخيرة فى حجم التخلف الحضارى، الحاد بحيث إنه لا يتصور بعد ذلك إلا الانفجار الحضارى والانقراض البشرى ذاته أو الاستنقاذ الحضارى واستنقاذ الوجود البشرى ذاته (11) .

رابعاً: - محاولة عقلية لمواجهة أزمة الخطب بين الدين والدولة - أو بين الدين والسياسة:

نحسب أنه لا محيص فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، عن مواجهة الأزمة الكبرى (رهباً لوجه) (أزمة الخطب بين الدين والدنيا برمتها) وذلك باعتبارها الأزمة الأصل والمنبع والجذور للأزمة الصغرى (أزمة الخطب بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة) .

وفى هذا السياق، فإنه يمكن بلورة هذه المواجهة المذكورة وصياغتها على النحو التالى:

تقوم فكرة (الخطب بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة) لدى جماعات الإسلام السياسى، تقوم على نظرة مؤداها تسييس الدين - وتدين السياسة - الأمر الذى يعنى فى النهاية إزالة جميع الفوارق الطبيعية والاختلافات البيئية

الدين والدولة

التي تميز نطاق ما هو دين، عن نطاق ما هو دنيا (١١) فاختلط بشدة الدين بالسياسة - في نظر جماعات الإسلام السياسي - على نحو بالغ الخطأ وفائق الخطورة، وذلك سواء من الناحية العقلية أو للمصلحة والمنهجية، فحسبنا أن الناحية الدينية الصرف، غير أن مبلغ الخطورة في هذا الخلط أنه يبنى على افتراض نظري قد يبدو (للوهلة الأولى) متماسكاً ومتناسقاً ومطابقاً في ضوء معدلات ومستويات التفكير المعروفة والشائعة لدى معظم قطاعات المجتمع في جميع بلدان الشرق الأوسط الإسلامية. وينطلق هذا الافتراض النظري من بداية عامة مفادها، أنه مادام الدين ينظم بأحكامه مختلف جوانب الحياة (المادية والروحية) للإنسان، ومادامت (السياسة) هي جزء من الحياة المادية التي يعيشها الإنسان. ومن ثم، فإن السياسة على هذا النحو - في تقدير جماعات الإسلام السياسي - تدخل في معنى ومفهوم الدين (١٢) ولا يمكن أن تفسل عنه (١٣) ولذلك تسرى على فكرة (السياسة) كل أحكام الدين المقدسة وكذا كل ثوابته المطلقة (١٤) ولذلك شاعت في أدبيات جماعة الإخوان المسلمين - منذ أواخر العشرينيات - مقولات لها دلالتها ومخازنها، على غرار: (أن الدين هو دين وديونة) و(المصحف والسيف) (١٥). إلى آخره مما هو معروف في هذا الصدد.

وفيما يلي، فسوف نجازف بخوض غمار محاولة عقلية شائكة - نعرف أنها بالغة الصعوبة والدقة - لمواجهة أزمة الخلط بين الدين والدينيا برمتها، بما يتضمن الرد على هذا الافتراض النظري

الذي تعتقده جماعات الإسلام السياسي ويمكن البدء في هذه المحاولة العقلية من خلال ثلاث أنواع:

الناحية الأولى: لا مرأى أن هذا الافتراض يوراجه استichالات منطقية ومنهجية وتناقضات وصعوبات واقعية وعملية بالغة الخطورة، تؤدي في النهاية إلى نفي هذا الافتراض وهدمه من أساسه. فلا محل لإنكار أن الدنيا بطبيعتها متغيرة دوماً، وأن الإنسان والمجتمع والأسرة والدولة والسياسة والاقتصاد وكافة العلاقات البشرية ومختلف جوانب ومناحي الحياة الأخرى على الأرض من الأفكار والثقافة هي دوماً في حالة تغير وتبدل مستمرين ومن ثم فلا بد من التسليم بافتتاح عقلي كامل بأن ما كان موجوداً ومعمولاً به وصالحاً لزمان معين، فإنه من المستحيل (عقلاً ومنهجاً) اعتباره صالحاً في زمان آخر لاحق. ولذلك أدرك الفكر الديني (المستند) خطورة المأزق للمنطق والمنهج الذي انزلق إلى أعماقه. هذا الافتراض النظري الذي تشبثت به جماعات الإسلام السياسي، فأبدع الفكر الديني (المستند) نظرية (الثوابت والمتغيرات في الفكر الديني) واقتصر على العناية بالجوانب العامة الكلية في النصوص الدينية، وبكل شجاعة الفكر ترك مختلف الجزئيات والتفصيلات لاختلاف الأزمنة والأمكنة واجتهادات كل عصر من العصور بل وكل مجتمع من المجتمعات الإسلامية. وانتهى الفكر الديني (المستند) إلى التمييز والتفرقة - بكل الوعى - بين الدين وقديسيه وثوابته ومعتقداته الإيمانية، وبين السياسة

بطبيعتها المتغيرة وأهدافها البشرية القاصرة ومنازعاتها ومتغيراتها المستعدة دائماً. وحسب الفكر الديني - (المستند) إلى أن فكرة السياسة بكل صورها (شكل الحكم ونظامه وطبيعته وطريقته تداوله) ليست أبداً من الثوابت الدينية، ولا تدخل مطلقاً في الجوانب الكلية العامة في النصوص الدينية.، وأن السياسة على وجه اليقين، من المتغيرات في الفكر الديني (الصحيح) وذلك لارتباطها العضوي الوثيق بالطبيعة البشرية المتغيرة دوماً، والتي لا يمكن وضع حد لاختلافها. وتبدلها من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان. وبالبداية على ما سلف، فإن خلط الدين بالسياسة ليس من الدين، بل إن هذا الخلط قد يؤدي - بكل الأسف - إلى إمكان أن يصف بعضهم الدين بالجمود الصلب (١٦) وهو الأمر الذي يتناقض بشدة مع الفهم العميق لمعنى الدين الصحيح، كما أنه أيضاً الأمر الذي يتناقض بشدة مع مبدأ صلاحية النص الديني للتطبيق في كل مكان وفي كل زمان (١٧) وهكذا فإن فكرة (الخلط بين الدين والسياسة) تسوء إلى الدين في ذاته إساءة بالغة لا يمكن التجاوز عنها أو غفرانها دينياً.

الناحية الثانية: لا مندوحة من التسليم بافتتاح عقلي كامل بأن النصوص الدينية المقدسة لا يمكنها مطلقاً أن تطبق نفسها بنفسها (١٨) كما لا يمكنها بأية حال من الأحوال أن تنظم أو أن تحكم حياة الإنسان على الأرض بذاتها كتصویر دينية مجردة (١٩) فالمحقق ولا محل لإنكاره أو التهرب منه، المحقق والموكد أن النصوص كافة (سواء الدنيوية السماوية أو الوضعية الأرضية) أنواع

النصوص على اختلاف مصادرها وأنواعها، هي دائماً وفي كل الأحوال في حاجة دائمة إلى واسطة بشرية أي إلى تدخل الإنسان تدخلًا مباشرًا، وذلك حتى يمكن تطبيقها في الحياة البشرية المعاشة على واقع الأرض. فلا مشاحة مطلقاً في أن تفسير النص الديني على نحو ما، وروايته على نحو ما، وتطبيقه أيضاً على نحو ما، لا مشاحة في أن ذلك كله أمر مرتبط بالإنسان الذي يعيش على الأرض إذ يرتبط النص الديني وجوداً وعدماً بوجود الإنسان الكائن على الأرض، ولا مناص من هذا الارتباط ولا سبيل لتجنبه على وجه الإطلاق، والبديل الآخر الديالي المحض، هو أن يشتد بنا الميت لإمكان أن نتخيل وجود النصوص الدينية بمفردها بعيداً عن دنيا البشر (١١) أي في عالم لا يوجد فيه الإنسان (١١) فهل يمكن وصف مثل هذا المكان الذي لا يوجد فيه الإنسان، بأنه الدنيا (١١) وإلى من نتوجه النصوص الدينية في مثل هذا المكان الخالي من الإنسان، وحالذ، من تخاطب هذه النصوص الدينية إذن (١٢) وفي مثل هذه الحالة الخيالية، ما هو معنى وجود النصوص الدينية (١٢) وما هي الفائدة هذه النصوص الدينية طبقاً لهذا الافتراض الخيالي (١٢) طوفان من الأسئلة والأسئلة التي تدور كلها في إطار هذا الخيال العيبي الجارف البعيد كل البعد عن الواقع، وعن الحكمة من التنزيل الإلهي للنصوص الدينية المقدسة للحياة البشرية. على أن السؤال المهم والحاسم والمنتج في دراستنا التأصيلية، هذا السؤال هو: على فرض إلزام عقولنا تماماً، وعلى فرض إبعاد الحكمة من التنزيل الإلهي

للنصوص الدينية (المقدمة) وعلى فرض تخيل مثل هذا الافتراض العيبي والفاق العيبية. فهل إذا ما تصورنا جدلاً إمكان وجود النصوص الدينية المقدسة في مثل هذا المكان الذي لا يوجد فيه الإنسان أي إذا أمكن تصور وجود نصوص دينية بمفردها تماماً وبغير وجود للحياة البشرية حالذ، هل يوجد تطبيق فعلي واقعي لمثل هذه النصوص الدينية (١٢) وعندئذ من الذي يطبقونها (١٢) وعلى من يتم تطبيقها (١٢) وهل يجوز عقلاً إمكان تصور أن النصوص الدينية المقدسة قادرة على تطبيق نفسها بنفسها (١٢). إن المحقق والمؤكد، أنه لا بد من الواسطة البشرية، أي من قيام الإنسان بتفسير ورواية للنص الديني، وذلك حتى يمكن تطبيقه كحقيقة واقعية ملموسة في دنيا البشر. وفي أثناء هذه العملية البشرية. المحض التي أكمل فيها النص الديني (اللقى الخام) داخل الإنسان لتفسيره وروايته وتطبيقه تظهر حالذ كافة بصمات الإنسان العقلية والفكرية والنفسية والسياسية والاقتصادية على النص الديني حتى ولو كان ذلك بغير أدنى قصد. كما تظهر أيضاً، أو بالأدق تتضح مختلف أفكار الإنسان وأراؤه الشخصية (المسبقة) وأهواؤه وميوله وتحييزاتة الفكرية والنفسية، وتتضح أيضاً مختلف جوانب النصف البشري الطبيعي الذي لا محل لإتكاره أو إتكار تأثيره البالغ على تفسير ورواية وتطبيق النصوص الدينية المقدسة في ذاتها.

في ضوء ما تقدم، يمكن القول إن هناك حقيقتين اثنتين تتسمان بوضوح بطابع عقلي صرف الأمر الذي يستوجب.

لإدراك هاتين الحقيقتين - استخدام القدرة العقلية أو الذهنية بكل قوة ممكنة، وإيضاً بملئها الشجاعة الممكنة وهاتان الحقيقتان العقليتان هما: الحقيقة الأولى - أن جميع النصوص أيًا كان مصدرها وأيًا كان نوعها، سواء كانت نصوصاً دينية مقدسة، أو كانت نصوصاً وضعية غير مقدسة. كل هذه النصوص تحتاج دائماً للإنسان حتى يمكن أن تتحول من مجرد نصوص إلى حقائق واقعية حية ومعاشة ومطبقة على الأرض. ومن ثم فلا تريب حيث نقول - بكل شجاعة العقل - إن جميع النصوص سواء الدينية أو الوضعية ترتبط وجوداً وعدماً بالإنسان، وبالحياة الإنسانية، بحيث إذا لم يكن هناك إنسان استحال بالضرورة وجود النص، أيًا كان نوعه أو مصدره. الحقيقة الثانية - أنه أثناء عملية مرور النصوص داخل عقل الإنسان ونفسه، حتى يمكن أن تتحول هذه النصوص من مجرد نصوص، إلى واقع حي معاش وملمس، أثناء القيام بهذه العملية أو جريانها على نحو عفوي وتلقائي، تختلط النصوص الخام بالغة النقاء بكل أفكار الإنسان المسبقة طبقاً لطبيعة شخصيته ونوع ومدى وحجم ثقافته المكتسبة آنفاً. كما يمتزج هذه النصوص (الخام النقية) أثناء مرورها داخل عقل الإنسان ونفسه. يمتزج تلقائياً بكل أهواء الإنسان وميوله الخاصة، وكذا بكل جوانب العنف والقصور الإنساني الطبيعي. وعلى ذلك، فإن النصوص (النقية الخام) لا بد أن تلون وتتشكل بلون وأفكار وثقافة الإنسان المسبقة، وذلك قبل أن تصبح حقائق وأحكاماً ونصوصاً واقعية حية ومعاشة

الدين والدولة

ومطبقة على الأرض. ولعل ذلك هو الذي يفسر لنا بوضوح شديد التعدد والاختلاف والتناقض العباد بين التفسيرات الكثيرة والتطبيقات المختلفة المحددة. هذا بعدما أن النص هو ذاته النص فلم يتغير، وأن الواقعة التي تجري عليها التفسيرات العديدة المتعارضة، هي ذات الواقعة فلم يتغير فيها شيء. ويتربط على هاتين الحقيقتين المقتلعتين المشار إليهما نتيجة فائقة الخطر والخطورة، وهي أن كل تفسير معين للصورة، يزعم أنه وحده ودون غيره التفسير الديني الصحيح وأن غيره من الروى والتفسيرات الأخرى، هي روى وتفسيرات غير صحيحة وتخرج عن حوزة الدين الصحيح (١١). كما أن كل تطبيق معين للصورة، يزعم أنه وحده ودون غيره التطبيق الديني الصحيح وأن غيره من التطبيقات والاجتهادات الأخرى، هي تطبيقات واجتهادات خاطئة تتجاوز نطاق الدين الصحيح (١٢). ومن ثم يزعم كل تفسير وكل تطبيق، أو بتعبير أكثر دقة وأكثر وضوحاً، يزعم كل فريق من الفرقاء أنه الفريق الوحيد والأرشد الذي يملك وحده الحق لسطق والحقيقة الدينية المطلقة التي لا يتصرف إليها أي شك أو حتى جدل (١٣). الأمر الذي أدى إلى نشوء عدة (إسلامات) يختلف كل (إسلام) منها عن (الإسلام) الآخر، اختلافاً جذرياً وجوهرياً لا يسهل للتقريب بينها (١٤). فعلى امتداد بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، فهناك (الإسلام) السعودي الذي يتناقض مع الإسلام الإيراني (١٥). كما أن هناك (الإسلام) الليبي الذي يختلف تماماً مع

(الإسلام) السوداني (١٦). ثم أن هناك (إسلام) جماعات الإسلام السياسي الذي يتعارض مع كل هذه (الإسلامات) (١٧) ولتجسّد هناك (الإسلام) الخاص بكل جماعة من جماعات الإسلام السياسي الذي يفاير تماماً (الإسلام) الخاص بكل جماعة من جماعات الإسلام السياسي على حدة (١٨). ويترتب على ذلك بالتدريج، جنوح كل فريق من الفرقاء المختلفين إلى اتهام الفرق الآخر بل وجميع الفرق الأخرى بتهمة دافعة، هي تهمة الكفر، والاتهام بسلاح التكفير (١٩). تلك كانت كارثة الكوارث التي خيمت على تاريخ المسلمين منذ جهوده الأولى (٢٠) ومنذ أحداث (الفتنة الكبرى)، التي استل بسببها أول سيف في الإسلام وقطع رقاب المسلمين (٢١). ومنذ ذلك التاريخ القديم وبلغ القدم ظلت تهمة الكفر والاتهام بسلاح التكفير، ظلت هي التهمة والاتهام المستخدم والمتبادل بين جميع الفرق والاتجاهات الإسلامية حتى يومنا هذا (٢٢). ففي حرب الخليج الأولى (بين العراق وإيران) لعب كل منهما على سلاح التكفير (٢٣) فاستدعى كل منهما من أعماق التاريخ الإسلامي ما يساعده في استقطاب العواطف الدينية. فراح النظام العراقي يشوع أنه يخوض مرة ثانية (معركة القادسية)، ضد الفرس الكفرة المشركين (٢٤). وراح النظام الإيراني يشيع هو أيضاً أنه يخوض المعركة مع العراقيين جزاء ما أقرهوه من جرائم وتككيل بأولاد الإمام على بن أبي طالب وذويهم (٢٥). أما في حرب الخليج الثانية (اجتياح العراق لدولة الكويت)، فقد وصل الأمر إلى حد القسامة المريرة (٢٦).

إن انقسام كبار الرموز الدينية، فألقى فريق بكل استقدام القوات الأجنبية بخوض معركة دائرية بين دولتين إسلاميتين، وبالتالي تكفير ما اقترفه النظام العراقي (المرعز المنعقد في السعودية). هذا بينما ألقى فريق آخر بكم ذلك تماماً (المرعز المنعقد في العراق في الوقت ذاته) (٢٧). وفي مصر لم يختلف المشهد، إذ أحل بعض أهم الرموز الدينية موقف الكوكت والسعودية، وخضع بعض أهم الرموز الدينية ذلك الموقف نفسه (٢٨) وإذا كانت تلك هي كارثة الكوارث التي سبغت أو بالأدق وصمت كل تاريخ المسلمين على استعداده الطويل، فمنحجب أنه قد أن الأوان لتفسير المنقل المسلم وذلك بالتمييز الدقيق والفرقة العادة والعامة بين قداسة النص في حد ذاته، وبين رؤيته وتفسيره وتطبيقه على نحو معين. وهو الأمر الذي يعني، بكل الصراحة وبكل الشجاعة العقلية - وجوب أن يفهم العقل المسلم، أنه ولئن كان النص الديني المقدس هو مزل (بالقطع) من عند الله، إلا أن رؤية النص الديني أو كيفية قراءته أو تفسيره أو تطبيقه على نحو معين، إنما هو (بالتأكيد) صناعة بشرية واجتهاد إنساني محض يشمل الضوابط، كما يحتمل أيضاً الخطأ.

الناحية الثالثة: إن الخلط بين الدين والسياسة، من شأنه بغور جدال أن يقود إلى إنشاء حكم شوقراطي، أو الدولة الدينية. ولا مشاحة في تعديق هذه اللدججة المربكة، وذلك مهما ادعت خلاف ذلك بعض الصبائل جماعات الإسلام السياسي التي تطلق على نفسها أنها مجتهدة وتعامل أن ترددي أقمة

الحكمة والعقل (١١). والواقع أن هذه التفاصيل المذكورة من تشيع حول نفسها صفات الاعتدال والحكمة والعقل. هذه التفاصيل في الحقيقة لا تخرج عن أحد احتمالين لئلا تكون اثالث لهما. فهذه التفاصيل إما أن تكون أخطر فصائل جماعات الإسلام السياسي قاطبة، وذلك حيث تعاول هذه التفاصيل استخدام مبدأ الثقة) أى إظهار خلاف ما نعلن لتهدئة الأجواء وكسب ود الرأى العام والظهور بمظهر المعتدلين والراغبين للعنف والإرهاب والأكثر من ذلك والأخطر منه، أن تدعى هذه التفاصيل - إبتهاصاً لمبدأ الثقة - أنها تؤيد الحكم (الديمقراطى) (١٢) وتؤيد الدولة المدنية (١٣) وتزعم هذه التفاصيل أنها ضد الحكم (التيوقراطى) (١٤) وأنها أيضاً تعارض فكرة الدولة الدينية (١٥) وأما أن تكون هذه التفاصيل المشار إليها في الحقيقة أكثر فصائل جماعات الإسلام السياسي تخلفاً وجهلاً بما يؤدى إليه (بالضرورة) الخلط بين الدين والسياسة من نتائج محققة ومؤكد، حاصلها جميعاً هو أن يؤدى الخلط بين الدين والسياسة إلى نشر حكم (تيوقراطى) ودولة دينية، لاحالة ولا مشاحة في ذلك (١٦) ومراجع ذلك، أن للخلط بين الدين والسياسة، إنما يحى بكل الصراحة والوضوح (تسييس الدين وتدين السياسة) بحيث يكون نظام الحكم تنظيم كافة شؤون الدولة والمجتمع والشعب في شتى المجالات، إنما يرتد إلى أن ثمة فكرة خاصة ذات طابع دينى لاهوتى، يلتزم بها الشعب والمجتمع التزاماً ومتزج بشدة بالالتزام بالإيمان بالمقتضات الدينية المطلقة (١٧) وعلى ذلك، لاملح مطلقاً

لمناقشة مثل هذه الفكرة الخاصة ذات الطابع الدينى اللاهوتى، التى ينبغى عليها نظام الحكم ونظام الدولة ونظام المجتمع والشعب في مختلف الدوايح والجوانب (١٨). ومن باب أولى فإنها، لاملح مطلقاً للاختلاف أو محاولة إعادة النظر في هذه الفكرة الخاصة ذات الطابع الدينى اللاهوتى (١٩) أو محاولة عقيدة هذه الفكرة أو تصويبها طبقاً لمعايير العقل والعلم والواقع العى المعاش على الأرض (٢٠). ومن ثم فلا تشريب حيث يوصف عادة الخلط بين الدين والسياسة، بما يؤدى إليه حقاً من (تسييس الدين وتدين السياسة) لا تشريب من وصف هذا الخلط من أنه أدلة التخلف المتنازى بالمعنى الذى لكلمة للتخلف، كما أنه أيضاً وبالتبعية لهذا التخلف الحضارى، من أدلة الإفلاس الفكرى والمعدنى والاختراب (الزمانى) في كهوف التاريخ الصحيح عجزاً عن مواجهة الواقع الإنسانى المعاصر والتعامل معه بنجاح. وفي هذا السياق يؤكد علم الاجتماع السياسى وعلم النفس وعلم التاريخ وسائر الدراسات والعلوم الإنسانية، تؤكد كلها على حقيقة علمية تاريخية محققة مفادها - بكل الوضوح - إن مرحلة إقامة الدولة والمجتمع والشعب طبقاً لتفسير دينى خاص أو فكرة دينية خاصة ذلت طابع دينى لاهوتى، هذه المرحلة قد أرتبطت تاريخياً وعاصرت مرحلة طفولة بدائية وكرارة العقل البشرى حيث سادت الميتافيزيقيات والخرافات والفيجيبات والأساطير والفرع من المجهول. كما تثبتت العلوم والدراسات الإنسانية كافة، أنه كلما ضلح العقل البشرى شوطاً في

طريق التقدم والتحضرن والوضوح، انفصل تدريجياً الخلط بين الدين والسياسة، وأمكن العقل البشرى (حالذ) أن يصور وأن يدرك وأن يستوعب إمكان إقامة الدولة والمجتمع والشعب والنظام العام على أسس عقلانية وعلمية وواقعية بعيدة تماماً عن التفسير الدينى لإقامة الدولة أو المجتمع أو الشعب. ولذلك، نحسب أن الخلط بين الدين والسياسة بين أوساط العامة وفي تقدير جماعات الإسلام السياسى هذا الخلط هو في حقيقته وقيل أن يكون أى شىء آخر، خمول وكسل عقلى بالغ الخطر والخطورة إذ عجز العقل تماماً عن فهم حركة التاريخ عبر عصوره المختلفة، فافترغ ذاكرته من التجارب البشرية العديدة التى حكم عليها التاريخ نهائياً بالفشل وعدم الصلاحية للاستمرار والتطبيق وإحراز التقدم. على أنه وأياً ما كان المال فقد أبرزنا فيما سبق بيلانه، أن خلط الدين بالسياسة من شأنه حتماً - حسبما تدل كل تجارب التاريخ - أن يؤدى إلى نشوء الحكومة الدينية أو الدولة الدينية بكل معنى الكلمة. فإذا كان الأمر على هذا النحو، فما هو وجه الخطر في ذلك (٢) أى ما هو وجه الخطر في وجود حكومة دينية أو دولة دينية (تيوقراطية) أياً كانت تسميتها سواء كانت تسمى خلافة أو إمارة أو جمهورية إسلامية (كإيران) أو جبهة إنقاذ إسلامية (الجزائر) أو حزب النهضة الإسلامية (تونس) أو حزب الله أو حركة أمل (لبنان) أو ثورة الإنقاذ الإسلامية (السودان) أو الإخوان المسلمون أو الجماعات الإسلامية أو جماعة الجهاد أو غيرها من الجماعات العديدة ذات

الدِّين والدولة

المسميات الكثيرة (محدّث) أو حركة حماس في قطاع غزة والنسفة الغربية) .. إلى غير ذلك من الأنظمة أو التنظيمات ذات التوجه السياسي الديني، والموجودة بكثافة على امتداد الشارع السياسي في مختلف بلدان الشرق الأوسط الإسلامية. وللإجابة عن ذلك يمكننا القول بكل الصراحة والوضوح ما يأتي:

أولاً: إن الحكومة الدينية أو الدولة الدينية المنادى بها من قبل جماعات الإسلام السياسي بوجوب إقامتها، لامتدوحة من أن تكون (دولة ديكتاتورية شمولية مطلقة) (١١) تتحكم تماماً في كل جوانب الحياة للشعب وللجموع وللأفراد، وليس لأحد أن يخالفها فيما تراه أو يستغنى أسراراً أمور من تدخل هذه الدولة حتى ولو كان من أموره الشخصية الخاصة (١٢).

ثانياً: - إنه لن يشارك البتة في تسيير أو إدارة دفة العمل في هذه الحكومة الدينية أو الدولة الدينية - كما هو الشأن في كل الديكتاتوريات. إلا من أظهر ولاه صدقاً أو كذباً، وأعلن موافقته غير المشروطة وتأويده المطلق وتصفيقه الحار لمختلف أفكار وأهداف وتوجهات سياسات هذه الدولة الدينية (١٣)

ثالثاً: - إن المخالفين أو المعارضين فكراً أو سياسياً للحكومة الدينية أو الدولة الدينية (ناهيك عن المخالفين أصلاً دينياً)، يتحولون في تقدير (الحكومة الدينية) من مساحة المعارضة أو المخالفة الفكرية أو السياسية وهي مساحة طبيعية ومشروعة بل ومفيدة، يتحولون (واقعيًا وقطعيًا) إلى مساحة للمعارضة أو المخالفة

الدينية أو العقائدية (١٤). فيصبح المخالفون أو المعارضون فكراً أو سياسياً، يصبّحون في نظر الحكومة الدينية مخالفين أو معارضين لأسرار الدين ذاتها (١٥). وهنا يبرز ممكن الخطر والخطورة الفائقة فيما دامت الحكومة الدينية أو الدولة الدينية تقوم على أساس الدين واحتكاره، فإن من يعارضها أو يخالف معها، يوصم (في كل الأحيان) بأنه يمارض ويخلف مع من يحكمون باسم الدين (١٦) ومن ثم فهو يعارض ويخلف مع الدين ذاته.

رابعاً: - يؤكد ذلك، أن الحكومة الدينية أو الدولة الدينية إنما تقوم على أساس أنها هي وحدها التي تمثل (حزب الله (١٧) ومن ثم تكون كل للقرى والاتجاهات الأخرى (سواء الفكرية أو السياسية) إنما تمثل (حزب الشيطان) (١٨). وبالتقطع فإن (حزب الشيطان) هو خارج عن لقلة وسارق عن الدين، وبالتالي فهو (كافر) ويمثل كل قوى (الكفر) (١٩). ولقد أوجب الله سبحانه قتال (الكافرين) وقتلهم جزاء لهم (٢٠) ولا مشاحة في أنه مهما قيل عن قسوة وطغيان وجبروت الأنظمة الديكتاتورية (التي لا تقسم على أساس ديني) كـ (النازية والفاشية والشيوعية، مهما قيل عن ذلك فالمؤكد بغیر جدال أن هذه الأنظمة الديكتاتورية المنكسرة هي أقل خطراً وخطورة من تلك الأنظمة الديكتاتورية (التي تقوم على أساس ديني - أي الدول الدينية) ذلك أن الاختلاف أو المعارضة الفكرية أو السياسية للأنظمة الديكتاتورية (كالنازية أو الفاشية أو الشيوعية) تظل معارضة واختلافاً فكراً أو سياسياً، ومن ثم فهي محترمة ومستصاة ومقبولة بين جماهير المواطنين حتى وإن أخفوا ذلك

أما المعارضة أو الاختلاف الفكري أو السياسي للأنظمة الديكتاتورية الدينية (كالجمهورية الإسلامية في إيران أو ثورة الانتقاذ الإسلامية في السودان أو غيرهما) فإن هذه المعارضة أو هذا الاختلاف الفكري أو السياسي، فإنه يتحول فوراً في نظر الحكومة الدينية إلى معارضة أو اختلاف مع مقتضات الدين ذاتها (٢١) ومن ثم فهي لا تكون محترمة أو مستصاة أو مقبولة بين عامة الجماهير البسطاء الذين تنطلي عليهم عادة أفكار وحول أنظمة الحكم الدينية (٢٢).

خامساً: - هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه مهما كان حظر المعارضة أو الاختلاف الفكري أو السياسي في ظل الأنظمة الديكتاتورية (التي لا تقوم على أساس ديني) فإن العقوبات القانونية المقررة عند مخالفة هذا الحظر، إنما تتراوح بين النفي أو الاعتقال أو السجن أو القتل، ومن المفهوم تماماً أنها كلها عقوبات (سياسية) قررتها أنظمة حكم سياسية. أما بالنسبة للمعارضة أو الاختلاف الفكري أو السياسي في ظل الأنظمة الديكتاتورية الدينية (الحكومات الدينية أو الدول الدينية) فإن العقوبات المقررة عند إيداء الاختلاف أو المعارضة، إنما هي عقوبات ليست قانونية مطلقاً بل هي عقوبات تقرها أنظمة الحكم الدينية (باسم الدين) فلا تجوز من مناقشتها (٢٣) وهي لا تخرج يوماً عن (القتل) (٢٤) بزعيم أن المعارضين أو المخالفين (للحكومة الدينية أو الدولة الدينية) هم من الكافرين دينياً (٢٥).

خامساً: - الإسلام السياسي يحتم الإرهاب كضرورة دينية

يقول ابن خلدون في مقدمته:

«إنه منذ أن انتهى عهد الخلفاء الراشدين فإن الخلافة لم تقم إلا على أساس القوة والقهر فالغلبة كانت عماد الخلافة ويمتلكها، ويقول للتاريخ الإسلامي - بوضوح - إن تاريخ الخلافة (بعد الخلفاء الراشدين)، لم يكتب إلا بعدد من نساء المسلمين، التي تسجل حرماتهم وقهرهم ولزومهم من ركب ومسييرة الحضارة الإنسانية المبدعة.. ومن ثم يمكننا القول - بكل ثقة - بأنه ومنذ انتهاء عهد الخلفاء الراشدين وبسبب الصراع على تولي الخلافة - وهو صراع سياسي بكل المقاييس - نقول إنه منذ ذلك الحين، اضططعت (الأول مرة، الأفكار الدينية بالسياسة، اختلاطاً يمكن معه التأريخ لظهور الفرق والجماعات التي تخطط بين الدين والسياسة، وذلك (الأول مرة) في تاريخ الإسلام منذ بطلونه. ولقد استمر هذا الخط بين الدين والسياسة طوال فترة العصور الوسطى، وذلك سواء في الصراع السياسي على تولي الخلافة، أو في معارضة الحاكم (الخليفة) من خارج أروقة السلطة والحكم أي من بين جمهور المسلمين الذين يمثلون الأمة. وهو الأمر الذي يدعونا أيضاً إلى القول - باطمئنان - بأنه طوال فترة العصور الوسطى كان التاريخ السياسي الإسلامي برمته يمثل نموذجاً واضحاً وصريحاً للخط الشديد بين الدين والسياسة، وذلك إلى أن انتهت العصور البسيطة وبدأ العصر الحديث، حيث أقومت (الأول مرة).

بعض أنظمة الحكم في البلدان الإسلامية على أسس وأفكار سياسية حديثة لا تستند إلى الأفكار الدينية، فلم تختلط السياسة بالدين، وبمعنى المثلين، ازداد عدد البلدان الإسلامية التي قامت فيها أنظمة الحكم على أسس وأفكار سياسية حديثة لا تختلط الدين بالسياسة وبالرغم من ازدياد عدد هذه البلدان الإسلامية تدريجياً في ضوء ازدياد المستوى الفكري والثقافي والعقائري بوجه عام لكل منها، غير أن مفهوم الإسلام السياسي ظل موجوداً وواضحاً في هذا البلد الإسلامي أو ذلك بدرجة أو أخرى، مما يستدعي إلقاء بعض الضوء (مريماً) على مفهوم الإسلام السياسي، وكيف نشأ في العصر الحديث في بلدان المنطقة الإسلامية وسوف نبذل مصر (كنموذج).

وبدأة بقرودنا للظن المدقق إلى حركة جماعات الإسلام السياسي بمختلف فصائلها ومسمياتها، يقرودنا إلى تشخيص حركة جماعات الإسلام السياسي بأنها في حقيقتها وجوهرها، حركة سياسية قديمة أفردتها عهود سياسية إسلامية كاثبت سائدة في العصور الوسطى تمثلهم الملل الأعلى فيها من حياة الأولين بأنظمة حكمهم السياسية، وتصورتهم للحكم والسياسة، وشكل حياتهم العامة، ودينية زمانهم الماضى للكون وللحياة وللأشياء والملابسات ولظروف الأحداث (11).

غير أنه برصد تاريخ الأفكار السياسية في مصر، تبين أنها تتردد بجذورها إلى أواخر القرن التاسع عشر، حينما طرحت دولة الخلافة العثمانية شعار الوحدة

الإسلامية أو (الجامعة الإسلامية) وذلك لمحاولة سياسية بحثة تستهدف محاربة حركات التحرر الوطني التي شاعت في معظم بلدان المنطقة الإسلامية.

نقتلحنا صفحات التاريخ، بأن مفهوم الإسلام السياسي - على ذلك النحو - قد ظهر لأول مرة في مصر إبان المرحلة الأولى لحركة الضم والضمالي الوطني ضد الاحتلال البريطاني، تلك المرحلة التي امتدت من عام ١٨٨٢ حتى عام ١٩١٤ فقد أيد الحزب الوطني (القديم) شعار (الجامعة الإسلامية) (11) ودعا إلى تحرير مصر من الاحتلال البريطاني لندخل مصر بعد ذلك إلى حظيرة الخلافة العثمانية تحت شعار الجامعة الإسلامية (11) كما دعا الحزب الوطني (القديم) إلى انمماج مصر وسائر البلدان الإسلامية الأخرى في دولة الخلافة العثمانية لتتجانس تماماً (11) وفي مقابل هذه التوجهات التي تخطط بين الدين والسياسة، شهدت تلك الفترة ذاتها حزب الأمة (القديم أيضاً) يرفع لواء القومية الوطنية المصرية، ويطالب - باستنارة واضحة - باستقلال مصر عن كل من دولة الخلافة العثمانية وبريطانيا، ويدعو حزب الأمة إلى الشرعية الدستورية والقانونية، وإلى وجوب قيام نظام الحكم في مصر في ذلك الحين على أسس سياسية ودستورية حديثة لا تختلط بالدين، وما إن انتهت الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٨ بهزيمة دولة الخلافة العثمانية، حتى انقطع دابر التوجهات السياسية التي كانت تقوم على أساس شعار (الجامعة الإسلامية) تمت مظلة دولة الخلافة العثمانية الإسلامية، واختفى

الحين والدولة

معها شعار (الجامعة الإسلامية) وبالتالي فكرة الإسلام السياسي.

وفي أواخر العشرينيات تقريباً، عاد شعار (الإسلام السياسي) إلى الظهور مرة أخرى في مصر على يد جماعة الإخوان المسلمين، واستمر موجوداً ويطل برأسه - بوضوح - على الساحة السياسية في مصر حتى عام ١٩٥٤ وذلك عندما أثرت قيادة (جماعة الإخوان المسلمين) أن تختبر مدى قوتها فاصطدمت بحلف مع القيادة السياسية آنذاك، التي ردت بحورها على جماعة الإخوان المسلمين بحلف متضاد الأمر الذي كان من شأنه اخفاء شعار (الإسلام السياسي) لسنوات عديدة توارت خلالها (جماعة الإخوان المسلمين) في كمن، استخدماً لمبذلتها للتاريخي المسمى بمبدأ التقية، وهو المبدأ الذي تعللته جميع فرق وفصائل جماعات الإسلام السياسي، بمختلف مسمياتها وتشكيلاتها، حتى إنه قد ورد في تراث وأدبيات جماعات الإسلام السياسي منذ ظهورها لأول مرة في التاريخ الإسلامي بعد انتهاء عهد الخلفاء الراشدين «رضي الله عنهم» ورد في التراث والأدبيات، مقولة: (من لا تقية له الدين له) ومقولة: (التقية ديني ودين أجدادي) إلى غير ذلك من المقولات التي تدور كلها على مثل هذا النحو ومبدأ (التقية) إنما يعني أن يظهر الأخ المسلم خلاف ما يظن، إلى حين أن تنهيا الظروف المناسبة وتعين الفرص الملائمة للانقضاض (١١) ومن ثم، فلا مشاحة في أن (مبدأ التقية) هو الأصل التاريخي للمبادئ الميكانيكية، التي ظهرت بعد ذلك بعدة قرون (١١) بيد أنه باختلاف المناخ

السياسي في مصر منذ السبعينيات، بدأ شعار (الإسلام السياسي، في الظهور مرة أخرى، فخرجت (جماعة الإخوان المسلمين) من كمنها وباتتا للشعوى - وخرج من تحت عبايتها ما أفرزته تلقائياً من جماعات الإسلام السياسي الأخرى، ذات الفصائل والمسميات والتشكيلات المعقدة (١٢) إذ خرج الجميع من زمن الكمن والبيات الشعوى، وملاّت جماعات الإسلام السياسي الشارع السياسي (في مصر وفي غيرها من بلدان المنطقة) طولا وعرضاً؛ وذلك إلى الحد الذي تمكنت فيه جماعات الإسلام السياسي من تصفية القيادة السياسية في ذلك الوقت (الراحل محمد أنور السادات) تصفية جسيمة في مسألة المنصة الدراجيدية المزعجة (١٢) ومنذ ذلك الحين، وطوال السنوات الاثنتي عشرة الماضية، توالى التصفيات الجسيمة للمعات وربما الآلاف من مختلف الأديان ومختلف المواقع (١٢) ولم يسلم حتى الأطفال (١٢).

وعلى ذلك بات مفهوم (الإسلام السياسي) واحداً من أخطر المفاهيم السياسية على وجه الإطلاق والطروجه بكل كخافة في الشارع المصري، وفي سائر بلدان الشرق الإسلامي بوجه عام، ولا مشاحة في أن مفهوم (الإسلام السياسي) قد أغفل - عن حد أو عن خطأ - أو لأهداف سياسية صرفة - أن الإسلام لم يحتم سبباً أو شكالاً معينة لنظام الحكم، بحيث وتوجب على الكافة الالتزام بها، بل ترك الإسلام ذلك للعقل البشري ليجتهد ويبدع فيه، وذلك في ضوء الظروف السياسية والفكرية والثقافية

والاقتصادية والاجتماعية وغيرها من الظروف الأخرى المعقدة التي لا يمكن نفى أو إنكار تأثيراتها الهائلة على المسلمين في زمن معين وفي مكان معين شأنهم في ذلك شأن سائر بني البشر فيما يتعلق بهذا الخصوص...

ومن ثم اختلفت صورة نظام الحكم الإسلامي السياسي في عهد سيدنا رسول الله (ﷺ) عن صورة نظام الحكم الإسلامي السياسي في عهد الخلفاء الراشدين (رضوان الله عليهم) بل وتؤكد حقائق التاريخ أن صورة نظام الحكم الإسلامي في زمن كل خليفة من الخلفاء الراشدين الأربعة، وطريقة تولية الحكم وكيفية ممارسته للخلافة والسلطة قد اختلفت تمام الاختلاف في كل عهد سياسي من تلك العهود السياسية الأربعة، باختلاف الظروف والأفكار والثقافات والوقائع التي صايفها زمانه، وليس خافها، أن جميع صور نظام الحكم الإسلامي السياسي في كل العهود السياسية اللاحقة في التاريخ الإسلامي، قد اختلفت تماماً باختلاف الدول الإسلامية، وباختلاف الدويلات التي تعاقبت على الخلافة والحكم منذ الدولة الأموية وبمهدا الدولة العباسية، وحتى الدولة الممناة أخيراً... ولازمه، أن الله سبحانه وتعالى قد فتح بذلك التغيير والاختلاف في أنظمة الحكم الإسلامية السياسية، فتح أبواب الاجتهاد والتفكير والإبداع على مصاربعها أمام العقل الصبغ للبحث عن الصبغة والشكل والأسلوب الممكن والملائم لنظام الحكم الإسلامي السياسي في ضوء معطيات الزمان والمكان المحددين.

ونحسب أنه يتعين الوقوف طويلا
إزاء التمييز والاختلاف المستمرين
لأنظمة الحكم الإسلامية السياسية، ذلك
التفجير والاختلاف اللذان أضرنا إليهما
تفصيلا فيما سلف بيانه، حيث رأينا أنهما
بمقابلة دهرية صريحة واضحة من الله
سبحانه وتعالى للعقل المسلم ليفكر ويجهد
ويبدع بحثا عن الصيغة والشكل
والأسلوب اللائق والمناسب والممكن
لنظام الحكم الإسلامي السياسي في ضوء
متغيرات ومستجدات الزمان والشأن
للمحدثين، وهذا تتجلى حكمة الله تعالى
وتكديس رحمته سبحانه، إذ يرفع الحرج
وما يسببه من ضرر أو حيق بالخير
بالمسلمين على أنه يتعين ملاحظة أن
الله عز وجل قد أوجب على المسلمين
مبادئ محددة: الحرية - الشورى - العدل -
الكفاية - مساواة العظام، وهي كل مبادئ
ثابتة في الشرع الإسلامي ولا تسقط
باختلاف الزمان أو المكان، وعلى ذلك
فإن هذه المبادئ «الثوابت» يلزم أن تسود
نظام الحكم الإسلامي السياسي وذلك أيا
كانت صورته أو صيغته أو شكله، وأيا
كان زمانه أو مكانه. الأمر الذي يصح
معه القول - والعمال كذلك - إن هذه
المبادئ «الثوابت» هي الجوهر الذي يميز
أي مجتمع يمكن أن تطلق عليه بالمتقدمين
أنه مجتمع إسلامي، ومن ثم فإنه مفهوم
للخالفه فإن انتفاء هذه المبادئ «الثوابت»،
لا يجعل لمة نظام للحكم نظاما إسلاميا،
وبالتجربة لا يجعل مجتمع مجتمعا
إسلاميا، وقرئنا على ما تقدم يبين - بكل
الجلالة - أن معيار التفرقة والتمييز بين
نظام حكم إسلامي ومجتمع إسلامي،
وبين نظام غير إسلامي ومجتمع غير

إسلامي، نحسب أن المعيار الحقيقي
والواقعي، للتفرقة والتمييز، إنما يتمثل
أصلا في مدى توافق أو انتفاء هذه
المبادئ «الثوابت» ومن ثم، يخرج بالطبع
عن مضمون ونطاق هذا الحوار المحدد،
مسألة شكل أو صيغة أو أسلوب نظام
المجتمع إذ للثابت أن الإسلام لم يستوجب
صيغا أو أشكالاً أو أساليب معينة ومحددة
لنظام الحكم الإسلامي أو للنظام
الاجتماعي الإسلامي، ولذلك، فلا تثريب
من القول - بكل الأطمئنان والثقة - إن
فصائل ومسميات جماعات الإسلام
السياسي كافة، قد افتقدت تماما القدرة
على التفرقة والتمييز بين ثبات مقاصد
أحكام الإسلام، وتغيرات ومستجدات
التي يفرزها دوماً اختلاف الأزمنة
والعصور والأمكنة ولا سبيل مطلقاً
لإنتكارها أو إخفائها أو تجاهلها، وذلك ما
دامت تدخل في روح الإسلام وتندرج
تحت مبادئه ومقاصده أحكامه العامة
ولا تتنازع أو تتعارض أو تتكسر بها.

وقد تنقلنا هذه الآراء إلى توجيهه
سؤال محدد بالغ الأهمية مفاده على من
تطلق جماعات الإسلام السياسي
الخصائص ١٢، وماذا ١٣، ونرى قبل
محاولة الإجابة يتعين تسجيل حقيقة في
غاية الخطورة تتمثل في أنه شاع بين
الغالبية من المثقفين، وربما مازال شائعا
حتى اليوم أن جماعات الإسلام السياسي
توجه العنف والإرهاب ضد الشرطة أو
بالأدق ضد الدولة فحسب لأسباب تتعلق
بمحاولة الاستيلاء على نظام الحكم ١٤،
وبعد أن وصل القتل والتفجير والتفريق
إلى كبحر ميادين وشوارع العاصمة
وغربها من المدن والقرى، ووقع على

أبرياء من المصريين ومن الأجانب
السواح فقد أثبتت ذلك. بما لا يدع مجالا
للشك، أن ما شاع بين أوساط المثقفين لم
يكن صحيحا على وجه الإطلاق، إذ ما
هي العلاقة بين قتل وإصابة الأطفال
والنساء، وبين محاولة الاستيلاء على
نظام الحكم ١٥، ومن ثم أثبت المثقفون
أنهم قد أخفقوا تمام الإخفاق في فهم
معنى وجود جماعات الإسلام
السياسي ١٦، وأنهم عجزوا تمام العجز عن
إدراك مغزى وجود جماعات الإسلام
السياسي، وأهدافه الصريحة الواضحة
التي عليها «يقوم خفاء» في مختلف
وثائق جماعات الإسلام السياسي وكافة
كتيباتها ومنشوراتها وأدبياتها ١٧، بيد أنه
وأيا ما كان الحال فقد استبان «الآن»،
للجميع أن جماعات الإسلام السياسي قد
وجهت القتل والإرهاب والتفريق إلى
الوطنيين العاديين البسطاء ممن يسيرون
في الشوارع على أقدامهم، ومنهم يجلسون
في المقاهي.

ولعله مما يرتبط بذلك، أنه بعد أن
شاع بين أوساط المثقفين أن جماعات
الإسلام السياسي إنما توجه العنف
والإرهاب ضد الشرطة أو الدولة، وكأنها
معركة للاستيلاء على نظام الحكم ١٨،
فقد ترتب على هذا الشروع «الغاطي»، أن
راحت فرق المثقفين تشخص أسباب
ظهور أو وجود جماعات الإسلام السياسي
في معظم بلدان الشرق الإسلامي،
وتؤسس هذا التشخيص على أسباب
حاصلها أنها مشكلة اقتصادية واجتماعية
وسياسية ١٩، وفي ضوء هذا التشخيص
الصحيح «في تقديرنا»، راحت فرق المثقفين
تضع النتائج الخطيرة لإرهاب جماعات

الحين والدولة

الإسلام السياسي، تضمنها في رقة عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية تصادف وجودها بالفعل،^{١١} ومن ثم تكرر الحديث الذي ملأ الساحة للسياسية والساحة الثقافية والإعلامية، حول إطار ذلك التشخيص المتفشي «الفاشي»،^{١٢} ويفعل انتشار العدوى الفكرية والضغط الشديد المحتامي في المناعة الفكرية لدينا ضد التقليد والمحاكاة وعقليات الطابور، انتهالت علينا الدراسات المطولة والمقالات الساخنة حول خطورة البطالة وارتفاع الأسعار، وضغط الأداء العزبي والسياسي بوجه عام ومحدودية رقعة الممارسة الديمقراطية، وذلك في غالبية بلدان الشرق، غير أن جميع هذه الدراسات والمقالات سالفة الذكر، لم تستطع مطلقاً الإجابة عن السؤال المحدد: لماذا توجه جماعات الإسلام السياسي، القتل والإرهاب والتسريع إلى المواطنين العاديين البسطاء (١١).

لامشاحة في وجود بطالة خطيرة، وارتفاع مضطرب لكافة الأسعار سواء أسعار السلع أو الخدمات، وتهافت واضح في الحياة العزبية وفي الأداء للسياسي بصفة عامة، ومحدودية رقعة حيز الممارسة الديمقراطية في المجال السياسي أو غيرهما من المجالات الأخرى، ويبرز واضح في منظومة الفكر والثقافة الحاكمة للمجتمع. نقول، إنه لامشاحة في وجود كل هذه العيوب والمثالب وأوجه القصور الخطيرة، بل وفي وجود أكثر منها تغطي كل جوانب ومناحي الحياة في الغالبية العظمى من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية. وأياً كان تشخيص أسباب وجود هذه العيوب والمثالب،

وسواء كانت هذه الأسباب - في الأصل - هي أسباب تاريخية وحضارية وفكرية وثقافية (وهو التشخيص الذي نراه ونعتمده) أو سواء كان المسؤول عن وجود العيوب والمثالب، وذلك حسبما يرى اتجاه غير قليل في السياسة والفكر والثقافة. فأياً كان وجه الرأي في تشخيص أسباب وجود هذه العيوب والمثالب لنظرة الحكم الاستبدادية التي تولدت عبر قرون طويلة، وهي في التقييم للنهائي عيوب ومثالب تمكس بوضوح (من وجهة نظرنا) أزمة حضارية بكل معنى الكلمة تتهدد بكل الجدية والخطورة السواد الأعظم من مجتمعات الشرق الأوسط الإسلامية. أي كان وجه الرأي في كل هذه الأسباب، فإن القتل والتفجير والترويع لاتصلح بالقطع لأن يكون حلاً أو أسلوباً أو طريقاً للتصدي لمواجهة مثل هذه العيوب والمثالب (١١). هنا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه حتى بفرض صحة وسلامة ذلك الاتجاه أو الرأي الذي يرى أن الحكومات هي المسؤولة عن توافر هذه العيوب والمثالب. مما يعني أن الحكومة تعد السبب الأول لكل هذه العيوب والمثالب. بفرض صحة وسلامة ذلك (وهو مجرد فرض جنلي محض) فما هو التفسير العقلي والمنطقي الذي يمكن تتيحه لاستخدام القتل والتفجير والترويع كحل ممكن أو سائع أو حتى جائز لعلاج مثل هذه العيوب والمثالب (١٢). فإذا قيل بأن القتل والتفجير والترويع هي مجرد أدوات سياسية معروفة بقصد الاستيلاء على الحكومات القائمة وتغيير أنظمة الحكم في بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (١١) فما هي العلاقة المباشرة أو غير المباشرة،

بين ذلك القتل والتفجير والترويع الذي يصب في كل الأحوال على المواطنين العاديين البسطاء من النساء والأطفال والرجال الذين لا شأن لهم بالمرة بالحكومات أو السياسة أو حتى بشؤون الفكر والثقافة بوجه عام، وبين الاستيلاء على الحكومات وتغيير أنظمة الحكم (١٢). للمؤكد بغیر جدال، إنه لاتوجد ثمة علاقة مطلقاً بين إدعاء تحقيق أية أهداف سياسية، وبين ما يجرى على أرض الواقع من اصطلياد الأطفال والنساء والرجال الذين لاهول لهم ولا قوة (١١).

وهو الأمر الذي يطرح (بقوة) السؤال لهم عما هو الرصف العلمي الصحيح لدور هذه العيوب والمثالب في حصول ذلك القتل والتفجير والترويع الضارب أطبايه في معظم بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (٢٤). وبمضى أدق، هل هذه العيوب والمثالب ينطبق عليها ما يسمى علمياً ومنهجياً (بالسبب) ... أم ينطبق عليها ما يسمى علمياً ومنهجياً (بالعامل) (٢٤). وفي هذا الصدد، نصب أنه من المتعين الإشارة سريعاً إلى أن (السبب) في المنهج العلمي الصحيح، إنما هو العنصر الفاعل أو الخالق الأصلي للحدث أو للنتيجة التي وقعت، بحيث إنه لا يمكن تصور وقوع الحدث أو للنتيجة مطلقاً بغير توافر هذا العنصر أصلاً، الأمر الذي يمكننا وصفه (والحال كذلك) بأن الحدث أو للنتيجة ترتبط دوماً وبجهداً وعدماً بوجود هذا العنصر الفاعل أو الخالق الأصلي. أما ما يسمى (بالعامل) في المنهج العلمي، فإنه العنصر المحرك أو الفاعل (السبب).

بمعنى أن (العامل) إنما هو العنصر الذى قد يتصادف وجوده، فيحرك ويثير العنصر الفعال أو الخالق الأصلي الموجود سلفاً من قبل، فيقع الحدث أو النتيجة على النحو الذى نشاهده ونراه. وجدير بالذكر أنه طبقاً للواقع بحسب السجوى المادى والمألوف للأمر، أن اختلاطاً شديداً فى أغلب الأحيان يقع فى أذهاننا (حتى فى أوساط المثقفين) بين (السبب) وبين (العامل) ... وما هو دور كل منهما؟ ... ومن منهما يعد المسؤول الحقيقي عن وقوع الحدث أو النتيجة التى حصلت (119) غير أن المنهج العلمى الصحيح، يتلخص بأنه إذا لم يوجد (السبب) أصلاً، فإنه لا يتصور مطلقاً أن يمكن (العامل) أبداً كان ومهما كان من إحداث النتيجة أو الحدث الذى وقع، بده فى وجود (السبب) بمفرده وبذلك، يعد كافياً أصلاً لوقوع الحدث أو النتيجة فى أى وقت من الأوقات، وذلك بصرف النظر عن وجود أو عدم وجود (العامل).

وينزال قواعد المنهج العلمى سائلة الذكر، على ظاهرة استشراف (الإرهاب) من قتل وتفجير وترويع الأميين من المواطنين الماديين البسطاء فى معظم بلدان الشرق الأوسط الإسلامية. يستبين بكل اليقين وبكل الصراحة اللازمة للإصلاح، أن التفجير الدينى (المحرف) لكل جماعات الإسلام الشواشى. لبعض النصوص المختارة والمقتناة (بصورة مفترضة) من القرآن الكريم ومن السنة النبوية الشريفة، هذا التفجير الدينى (المحرف) يعد بحسب المنهج العلمى الصحيح، هو السبب بكل معنى الكلمة للقتل والتفجير والترويع الذى يقع فى

معظم الأحيان على المواطنين الماديين البسطاء من الأطفال والنساء والرجال الذين لا تربطهم أية علاقة بالحكومات القائمة وأنظمة الحكم الموجودة فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية.

انتبهنا فيما سلف إلى أن (السبب) بمعناه العلمى للصحيح، فى عمليات القتل المشروئى للمواطنين الماديين البسطاء من الأطفال والنساء والرجال ممن لا تربطهم ثمة علاقة بالحكومات القائمة وأنظمة الحكم الموجودة فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، يكمن (السبب) فى التفسير (المحرف) الذى تمتلئ به جماعات الإسلام السياسى، لبعض النصوص (المختارة والمقتناة (بشكل مفترض) من القرآن الكريم ومن السنة النبوية المشرقة..

فلتلقى جماعات الإسلام السياسى (بمختلف فصائلها ومسمياتها) بصورة بالغة التصف والهوى، بعض آيات القرآن الكريم، وتخرجها عن سياقها التاريخى والواقعى الصحيح طبقاً للتفسير الراسخ والمعتمد لدى أهل السنة والجماعة، فتعتبر جماعات الإسلام السياسى كل رفض لإقامة الدولة الإسلامية كافراً! وذلك اعتماداً على رؤية دينية «محرفة»، لقول الله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»، وبالقطع فإن هؤلاء الكافرين فى التفسير الهابط لجماعات الإسلام السياسى يذنبى إسقاطهم عن مواقعهم فى الدولة وفى المجتمع، إلا ذلك استناد دينى محرف لقوله تعالى «ودوا لو تكفروا كما كفروا فكفروا من سواء فلا تتخذوا منهم أولياء»، ومن ثم، فطبقاً لرؤية جماعات الإسلام

السياسى يجب قتالهم وقتلهم «إلا فى صنوه التفسير الدينى المحرف لقوله تعالى «فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا تخلفتهم فشدوا الوثاق، وقوله تعالى «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذلهم واحصوهم واقعدوا لهم كل مرصد».

كما أن هناك عدداً من الأحاديث النبوية الشريفة التى تأخذ بها جماعات الإسلام السياسى «بمختلف فصائلها ومسمياتها» مأخذاً «محرفاً» يخرج عن سياقها التاريخى والواقعى طبقاً للمستقر والمعتمد فى إجماع أهل السنة والجماعة، إلا من ذلك، الحديث القائل «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة»، وبهذا الحديث القائل: «قيل لرسول الله أياكم بعد الخير الذى حصلنا عليه شر، قال نعم، قيل فبمن نحتصم، قال: بالسيف»، ويتعين ملاحظة، أن هذه النصوص الدينية التى تلتقيها بصورة مفترضة ومحتسفة جماعات الإسلام السياسى، هى ذاتها النصوص الدينية التى اعتنقها من قبل «الخوارج»، واستندوا إليها فى تكفير عامة المسلمين، إلا وفى تكفير الحاكم والخروج عليه بالسيف ومقاتلته دين هوانة، إلا

ومن ثم، يخلص مما تقدم أن التفسير الدينى (المحرف) أو بالأدق أزمة الفكر الدينى (المحرف)، تعد بغير أى جدال هى (السبب) فى الإرهاب المتفشى الذى تشجعه جماعات الإسلام السياسى فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، وذلك طبقاً لآية «عوامل» أجماعية أو اقتصادية

الدين والدولة.

مصطفى، وهي الجماعة المعروفة (إعلامياً) بجماعة (التكفير والهجرة) عام ١٩٧٧. وتقوم أفكار هذه الجماعة على أساس تكفير المجتمع والشعب، والدعوة إلى اعتزاله مؤقتاً، ثم العودة إليه مرة أخرى وغزوه بعد إعداد وتجهيز القوة اللازمة لإقامة المجتمع والشعب المسلم الجديد (١١). ويترفع من ذلك في نظر هذه الجماعة، مطالبة أعضائها باعتزال أجهزة الحكومة ومؤسساتها كافة، الامتناع عن أداء الخدمة العسكرية، أو قبول الوظائف التابعة للدولة ومقاطعة الصلاة في المساجد العامة (١٢).

فخطابنا أفكار الجماعة المسماة بجماعة «الجهاد» والتي كان من أبرز مؤسسيها عبد السلام فرج وعبد الزمر، وهي التي قامت باغتيال الزعيم الراحل «أنور السادات» في ٦ أكتوبر عام ١٩٨١ في حادثة المنصة التراجيدية المشهورة والتي تمتد - في تقديرنا - أسوأ وأخطر حادثة اغتيال سياسي في كل تاريخ مصر الحديث والمعاصر، (١٣) فغنى أفكار الويلفة المسماة «الفرصة الخالصة» ما نصه:

(كل لئس من أسراء الصنكر وغير الأبرام) فحكمه حكمهم وفيه من الردة عن شرائع الإسلام بقدر ما ارتد عن شرائع الإسلام، وإن القتال فرض عين على كل مسلم... وهناك من يخشى الدخول في هذا النوع من القتال محتجاً بأن الذين يؤجبهون هم جنود فهم المسلم وفهم الكافر، فكيف تقتال المسلمين؟ فمن شك في قتالهم فهو أجهل الناس بدين الإسلام فحيث وجب قتالهم قتلوا ولو كان فيهم الكفر، فقد اتفق العلماء على

الشعب، أو كانت الدولة (١٤) فالكل كافر، مستحق القتل (١٥) على أن وجه الخطورة للفاقة يتجلى من ناحية أخرى، في أن كل جماعة تتذكر وحدتها الدخول في دين الإسلام (١٦) وبالتالي فإن باقي الجماعات الدينية الأخرى هي موسومة «أبشاً» «بالكفر» (١٧) مما يهدد جدواً بانتماء المجتمع والشعب والدولة من الفاعل، ودخوله في حروب أهلية «دينية» تقضى على الأخضر واليابس، وهو ما يجرى «الآن» بالفعل في معظم بلدان الشرق الأوسط الإسلامية..

ولإثبات ذلك، نطالعنا أفكار الوثيقة المسماة (رسالة الإيمان) التي أعدها صالح سرية، مؤسس جماعة (شباب محمد) المنتشرة على امتداد المنطقة الإسلامية، والمعروفة (إعلامياً) في مصر بجماعة (الفتنة العسكرية) عام ١٩٧٤ فقرأ فيها ما نصه:

إن المجتمعات كلها مجتمعات جاهلية كافرة، بما في ذلك المجتمع والشعب في مصر وفي غيرها من الشعوب الإسلامية. فكل من ينفذ أوامر الحكومة الكافرة طواغية دين إنكار فهو كافر، سواء كان مخيراً أو شرطياً أو ضابطاً أو محققاً أو قاضياً أو موظفاً.. وكل فرد من أفراد الشعب رضى بقوانين الدولة ولم ينكرها ووقفت مواقف اللامبالاة فيها فهو كافر.. ولا يجوز سؤالات الكفار والأنظمة الكافرة.. وإن القتال لتجهيز كل ذلك وإقامة الدولة الإسلامية فرض عين على كل مسلم وصلاة (١٨).

ونطالعنا أفكار الجماعة المسماة (جماعة المسلمين) التي أسسها شكري

أوسياسية تصادف وجودها بالفعل وهو الأمر الذي يمكن معه القول - باطمئنان - بأن الإحزاب هو أزمة فكرية دينية في الإحساس وذلك بصرف النظر عن كل العوامل السلبية المتوافرة يقيناً في تربة الحياة في بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، غير أن هذه «العوامل» بالرغم من توافرها إلا أنها غير قادرة مطلقاً بمفردها على إحداث إرهاب وحصوله على النحو الذي يقع عليه.

فما هو محلل ذلك، وما هو مفهذه، (١٩) ولصعوبة الإجابة، نتجنى التجول سريعاً في قراءة لم أفكار جماعات الإسلام السياسي، وهو الأمر الذي ينتهي بنا إلى نتيجة محددة لخطورة الخطورة، مفادها أن الزعم بتكفير المجتمع والناس والشعب في مصر وفي غيرها من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية، يمثل القتل العشوائي والإرهاب والترويع والتفجير اختبارات دائمة تصل إلى حد الضرورة لدى جماعات الإسلام السياسي وذلك على اختلاف فصائلها ومسمياتها (٢٠) الأمر الذي يجعل مفهوم الإسلام السياسي - حسيماً أو مبهماً في الأجزاء السابقة - واحداً من أخطر المفاهيم السياسية المطروحة بكل كلفة في الشارع السياسي في الثمانية العظمى من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية (٢١) حيث يرقم مفهوم الإسلام السياسي على دعامه فكرية أساسية راسخة، حاصلها أن الدخول في دين الإسلام مقصور فصحب على الجماعة، ومن ثم فإن كل ما هو خارج عن الجماعة موسوم «بالكفر» سواء كان الإنسان الفرد، أو كان المجتمع، أو كان

أن جيش الكفار إذا أراد تتركسوا أى احتلوا
من عديم من أسرى المسلمين، وخيف
على المسلمين الضرب إذا لم يقتلوا فإنهم
يقتلون وإن أضنى ذلك إلى قتل المسلمين
لأنهم تتركسوا أى احتلوا بهم، وإن
المجتمع والشعب من الكفار.. وإن مصر
هى دار حرب..»^{١٠}

أما أفكار الجماعة السعاء «بالجماعة
الإسلامية، التى تصدرت العمل فى مصر
مذ أول الثمانينيات حتى الآن، وهى
المسئولة بإقرار أنبائها فى مشروعاتهم
وإصداراتهم عن كافة أحداث القتل
والفجور والترويع التى حصلت فى تلك
الفترة للزمنية. وهى الجماعة التى تقوى
للزعامة فيها حالياً الشريعة عمر
عبدالرحمن الموجود حالياً فى الولايات
المتحدة التى لزم إليها. فافهم أفكار هذه
الجماعة «الجماعة الإسلامية، على أساس
أن المجتمع والشعب من الكفار،»^{١١} جيش
مزحلة جاهلية،^{١٢} وأنه يتعين قتل الكفار
لإزالة الفتنة وسحق الشرك،^{١٣} وقد لفتى
للشيخ عمر عبدالرحمن زعيم الجماعة،
بأنه يجب الجهاد، واستخدام القوة فى
تغيير الفكر للأمة، كتحطيم سيطرة
أوكبر آلات الموسيقى أو ضرب السباحة
والسياح والأجناب أو الاعتداء على
الأفراد، وأن ذلك لا يتوقف على إذن
أحد..»^{١٤} أسباب الفتنة فى ذلك، أى
المعصية،^{١٥}

وهكذا تلصهر كل هذه المفردات
الفكرية «بالنسبة لكل جماعات الإسلام
السياسى، فى خط فكرى واحد ومفردك
بين جميع هذه الجماعات، حاصله:

تكفير الإنسان المسلم والمجتمع المسلم
والشعب المسلم، طالما كان غير متخضع

فعلياً ومنفذاً لأوامر الجماعة،^{١٦} وفى هذا
للسدد، تسجل ثلاث ملاحظات فائقة
الأهمية والخطورة:

أولاً: إن اتباع كل جماعة من
جماعات الإسلام السياسى، هم فى نظر
وفى تقدير الجماعة الأخرى وكذا باقى
الجماعات ممن يطبق عليه وصف
«الكفار»،^{١٧} إذ تشكل جماعة المحيقة
الدينية المطلقة،^{١٨} فكان كل جماعة هى
وحدها جماعة المسلمين، وأن من يخرج
عنها يخرج بالتالى من زمرة المسلمين
ويخرج من الدين ومن الأمة،^{١٩}

ثانياً: إذا كان هذا هو الشأن بالنسبة
لأفراد جماعات الإسلام السياسى، ومن
ثم فإن إطلاق وصف «الكفر والكفار»
على المسلمين العاديين غير المتضمنين
لأى من هذه الجماعات الدينية السواسية،
يصبح من الأقوال الدينية والمفهومة فى
شعره للفاشية الدينية التى تحكم جميع
جماعات الإسلام السياسى على اختلاف
فصائلها ومسمياتها،^{٢٠}

ثالثاً: وعلى ذلك نضع أيدنا على
المفتاح الصحيح الذى يجر لنا القتل
والفجور والترويع الذى كان يقع على
الوطنيين البسطاء العاديين إذ أنهم فى
نظر وفى تقدير جماعات الإسلام
السياسى كافة، هم من «الكفار الذين يتعين
قتالهم لإزالة الفتنة وسحق الشرك»،^{٢١}

سادساً: - الإخوان المسلمين
وجماعات الإسلام
السياسى.

للمحديث عن الفسوط الفكرية
لجماعات الإسلام السياسى، لابد أن يتقنا

وبالضرورة إلى السؤال المهم التالى: هل
تختلف جماعات الإسلام السياسى عن
الجماعة الأم (جماعة الإخوان
المسلمين) (٢٢). فسرغم أن الواقع
التاريخى (النظرى والعمرى) لجماعة
الإخوان المسلمين قد يسمح دائماً بالتمييز
الواضح بين خطاب معتدل، وخطاب
معترف إلا أن عدداً من دارسى حركات
الإسلام السياسى فى منطقة الشرق
الأوسط الإسلامية يتكبرون بوجود أى
فارق بين جماعة الإخوان المسلمين
وجماعات الإسلام السياسى الموجودة فى
المنطقة. إذ لا يجد دارسو حركات الإسلام
السياسى ثمة تفاوتاً أو اختلافاً بينهما سواء
من حيث المنطلقات الفكرية، أو الآليات،
ويؤكد مجموع الدارسين أن الخلاف بين
الاعتدال والتطرف مجرد خلاف هامشى
وليس خلافاً أساسياً.. ويصفون هذا
الخلاف بأنه مجرد خلاف حول مجال
تطبيق المبدأ وليس خلافاً حول المبدأ
ذاته. ومن ثم، يجمع الدارسون على أن
الاختلاف ما بين خطاب جماعة الإخوان
المسلمين وخطاب جماعة الإسلام
السياسى سواء حول مسألة (التكفير) أو
مسألة (الحاكمية) أو غيرهما، إنما هى
مجرد اختلافات هامشية سطحية. غاية
ما فى الأمر، أنه واضح ومعلن فى
خطاب جماعات الإسلام السياسى، كائن
وخفى فى خطاب جماعة الإخوان
المسلمين..

غير أنه. وفى تقديرنا. فإنه يمكن
إستظهار ثمة اختلاف أو بالأدق تنافض
(واضح) بين نظامين للخطاب، نظام
يقوم عليه خطاب جماعات الإخوان
المسلمين، ونظام آخر مغاير يقوم عليه

الدين والدولة

خطاب جماعات الإسلام السياسي. فبرغم أنه يجرى القول بأن الخطاب المتطرف قد يمثل أساساً (واضحاً) في إطار جماعة الإخوان المسلمين ومبادئها النظرية المركزية. فمن ناحية أخرى فإن الخطاب المتطرف يشكل بالقطع البنية الجوهرية النظرية والمركبة في خطاب جماعات الإسلام السياسي. مما يمكن القول معه بأن هناك قطعة شبه نهائية مابين الخطابين خطاب جماعة الإخوان المسلمين وخطاب جماعات الإسلام السياسي.

ومفاد ذلك أن الخطاب (المتطرف) لجماعات الإسلام السياسي لا يتأسس مرجعياً على الخطاب الإخواني بل إنه يتأسس على مرجعية جذية مختلفة هو الأمر الذي يهضج دليلاً على اختلاف مصادر كل من الخطابين ومراجعته للنسبة والاجتماعية بل وأبائاته الذميمة النظرية، وكذا وظيفة وأساليب عمله الحركية، فبمقدار ما يتضمنه الخطاب والإخواني، من شعبية واشتراكية إسلامية ويقوم على تطبيق الشريعة الإسلامية، فإن الخطاب المتطرف لجماعات الإسلام السياسي هو خطاب (انقلابي) و(ثيوقراطي) ويقوم على فكرية (الحاكمية لله)، ويتمركز أهم عناصر هذا الاختلاف أو القطعية بين الخطابين، في الموقف من مفهوم الدولة الإسلامية، ففي حين أن الخطاب الإخواني يقوم على أفكار شجوية إسلامية للدولة، تكسر المجتمع المدني، فإن الخطاب (المتطرف) يقوم على أساس (ثيوقراطية الدولة).

وعلى حين يرى للخطاب (الإخواني) أن الإمام الخليفة هو حاكم محلي، وكيل عن الجماعة ويعتمد سلطته من إقرارها به معلة بمؤسسة (أهل الحل والعقد) يرى الخطاب المتطرف أن الإمام هو حاكم (ثيوقراطي) لا يعتمد سلطته من الجماعة بل من الله، مباشرة حيث يقوم على حد تعبير (أبي الأعلى المودودي) بوظيفة (نائب الله على الأرض) (11).

ومن ثم، يتعرف للخطاب (الإخواني) بحق السلطة التشريعية والاجتهادية للبشر في إطار المبادئ العامة للشريعة وروحها. هذا بينما ينكر الخطاب المتطرف أي سلطة أو حق للبشر في التشريع أو الاجتهاد، فيحل مكان تفسير القرآن الكريم (في خطاب الإخوان) تفهيم القرآن الكريم (في الخطاب المتطرف).

ويفسر ذلك، أن الخطاب (الإخواني) يرى للشورى ملزمة للخليفة أو الإمام، وذلك في الرأي الزاجح.. في حين أن الخطاب (المتطرف) لا يرى في الشورى إلا رأياً استشارياً بحثاً ليس له أدنى سلطة على الخليفة أو الإمام. وإذا كان الشيخ محمد رشيد رضا صاحب المنار، وتلميذ الأستاذ الإمام محمد عبده هو الأب للنظرية للخطاب (الإخواني)، حيث لعب «المنار» دور المرجع النوعي للنظرية (الإخوان)، فإن أبا الأعلى المودودي هو الأب للنظرية للخطاب (المتطرف) ونظريته للثيوقراطية للدولة الإسلامية التي تتخطى نظرية تطبيق الشريعة إلى نظرية الحاكمية إذ لعبت مفاهيم المودودي دوراً حاسماً في صياغة الوصي للنظرية (المتطرف) ويفسر هذا

التناقض أو الاختلاف في المصادر النصية النظرية لكل من الخطابين، أن «معادلة» الأستاذ محمد عبده في تأويلها الأصولي كما صاغه رشيد رضا، يمكن تلخيصها على نحو (محسوس) في البيتين السطحية والعميقة للخطاب (الإخواني) على حين أن هذه «المعادلة» تنهض تماماً في الخطاب (المتطرف) وكذلك في خطاب المودودي. وعلى ذلك فإنه لا يمكن فهم الخطاب (الإخواني) بمعزل عن تفحص العلاقة بين (حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل) الذي دعا محمد رشيد رضا إلى تأسيسه بوصفه (حزب الأستاذ الإمام) وبين جماعة الإخوان المسلمين فيميز محمد رشيد في الخلافة أو الإمامة بين (حزب الفقهاء الجامدين) وبين (حزب المتفكرين)، ويحسب بالحزب الأول المؤسسة الفقهية الشيعية المرتبطة بالدولة، وبالحزب الثاني التيار القومي العلماني فإذا كان الفقهاء هم مقدرة الكتب الفقهية المختلفة، فإن العلمانيين أو المتفكرين هم مقدرة القوانين والنظم الأوروبية وذلك على حد تعبير محمد رشيد رضا الذي يرى أن حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل هو حزب وسط ما بين المؤسسة الفقهية التقليدية والتيار القومي العلماني (وبهذا المنظور تقع الدولة الإسلامية في موقع الوسط بين (الدولة الدينية) التي وتطلع إليها المقلدون و(الدولة العلمانية) التي وتطلع إليها العلمانيون القوميون أو المتفكرين بحسب عبارة محمد رشيد رضا. ويستند الخطاب (الإخواني) إلى هذه «المعادلة» التي صاغها أساساً الأستاذ

الإمام محمد عبده ونقلها عنه ونشرها الشيخ محمد رشيد رضا.

وفي منوه ما تقدم ومختبين أهم وأبرز الأسس التي يطلق منها مجمل الخطاب النظري لجماعة الإخوان المسلمين لتمييز الدولة الإسلامية عن الدولة الدينية، وفي منوه هذه الأسس النظرية المشار إليها يمكننا القول بنتيجة بالغة الأهمية بتعيين الالتفات إليها بكل الانتباه. هذه النتيجة مفادها أن الخطاب الإخواني، لا يوصل ما بين الدين والدنيا كما أنه لا يوجد بينهما بحسب مفهوم الدولة الحديثة، وإنما يبين أن الخطاب الإخواني، يحاول بقدر الإمكان أن يوفق ما بين مصالح الدين ومصالح الدنيا، وذلك تأسيساً على فرضية مبدئية نظرية فسرناها أن الإسلام دين ودنيا في آن واحد...

ولئن كان الأستاذ محمد عبده فضل وضع هذه الأسس وكذا فصل صياغة هذه الأسس في معادلته التي أشرنا إليها في مقالنا الأخير والتي تعد بحق أولى خطوات حركة الإصلاح الديني التوفيقي. فإن المفارقة الفكرية والتاريخية تتجلى في أنه من تحت عبادة هذه المعادلة، الإصلاحية التوفيقية للأستاذ الإمام محمد عبده، خرج التياران التقيضان في مسار حركة الفكر والدين والسياسة في كافة أرجاء منطقة الشرق الأوسط الإسلامية كافة، إذ خرج من تحت عبادة هذه المعادلة الشيخ محمد رشيد رضا الأب النظري لجماعة الإخوان المسلمين، كما خرج أيضاً من تحت عبادة هذه المعادلة الليبراليون المصريون

الكبار من أمثال الشيخ علي عبدالرازق وطه حسين ومحمد حسين هيكل وسعد زغلول وغيرهم في عشرينيات هذا القرن. ولعلنا نحسب أن هذه المفارقة الفكرية والتاريخية التي ولدها معادلة، أو المدرسة التوفيقية، للأستاذ الإمام محمد عبده تحسب أنها تغيب عن أذهان معظم المثقفين، بل وتغيب أيضاً عن بعض المتخصصين. وهو ما يبدو حتى الآن حياكتا الفكرية والثقافية والسياسية بكل ما يتسبب فيه ذلك من لبس واضطراب وديماجوجية وفوضى فكرية وثقافية تصل - في كثير من الأحيان - إلى حد الصراع والتفرد بالافتتال بين الاتجاهين التقيضين طرفي المعادلة، الإصلاحية التوفيقية للأستاذ الإمام محمد عبده. «ا».

وللبناء على ما سلف، ونضع بجلاء مدى حسامة ودرامية هذه المفارقة الفكرية إذا ما تأملنا بقليل من الوعي أن أبناء المعادلة، أو المدرسة، أو الحركة الإصلاحية التوفيقية الواحدة هؤلاء الأبناء هم أنفسهم الذين قد تحولوا إلى اتجاهين تقيضين متصارعين ومقتاتين «ا» فإذا كان من المفهوم لدى معظم الأذهان خروج الشيخ محمد رشيد رضا وجماعة الإخوان المسلمين من تحت عبادة هذه المعادلة، أو المدرسة، أو الحركة، فإنه قد يستغرق ويحتمل كثيراً فهم أسباب خروج للشيخ علي عبدالرازق وطه حسين ومحمد حسين هيكل وغيرهم من تحت عبادة المعادلة، نفسها أو المدرسة، أو الحركة، وهو الأمر الذي تطلب رصد هذه الأسباب ومحاولة فهمها

في سياقها الفكري التأصيلي العميق بما يستدعيه ذلك من جهد وتعب.

فلقد أدت الأسس «التوفيقية» التي صاغها الأستاذ الإمام محمد عبده أدت نظرياً إلى إمكان القول لدى بعضهم بأن «الإسلام علماني بطبيعته، وهو بالقطع الأمر الذي أرى أنه وفهمه الإصلاحيون والليبراليون المصريون الكبار في عشرينيات هذا القرن، ويصدق الطابع العلماني لهذه الأسس «التوفيقية» إلى أن بنيتها العميقة محكومة بسلطة الفقه السياسي السني المرجعية، وهو فقه بعيد كل البعد في منظوره «للإمام» أو «الخلافة» أو بمعنى أدق «للإمامة» أو «الخلافة» عن المنظورات الشوقراطية السائدة في الفقه السياسي الشيعي. ومن ثم، فإن ما يبدو «علمانياً» على مستوى البنية الظاهرية إنما هو «سني» على مستوى البنية العميقة. ذلك أن الخلافة عند أهل السنة، هو إنسان ككل الناس ولد كما يولد الناس ولا يتلقى وحيًا وليس له سلطة روحية وقد يحرف الخلافة عن التنفيذ وبالتالي فلا طاعة له على الناس وليس للخليفة أن يشرع إلا في حدود القوانين الإسلامية، وإلا فتشرعهم باطل وقد يجوز الخلافة وقد يعدل وقد يتهتك فيشرب الخمر فيكون عاصياً ثم إنه يحق للمؤرخين أن يتناولوه ويحللوا شخصيته وتوجهاته وتصرفاته شأنه في ذلك شأن كل الناس وإذا انحرف الخليفة كان للأمة أن تعزله أما الإمام عند الشيعة، فهو فوق كل الناس في طينته وفي تصرفاته ولذلك فهو فوق أن يتناولوه المؤرخون بالتحليل أو بالتقييم. والإمام يشرع ويوظف ولا يسأل عما يفعل وإن الخير والشر

الحدين والدولة

يقاسان به فما عمله فهو خير وما نهى عنه فشر. وهو قائد روحى وله سلطة روحية تنفرد سلطة البابا فى الكنيسة الكاثوليكية فالصلاة والصيام والزكاة والحج لاتتفع إلا بالإيمان به. والخلاصة أن حكم الإمام عند الشيعة، هو حكم دينى معصوم حكم ثيوقراطى بكل معنى الكلمة هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن مرجعية الفقه الملى تؤدى إلى القول بأن الإسلام قابل لاستيعاب تطورات الحياة الاجتماعية والتكيف معها، فما دامت معيشة الناس ومعاملاتهم تتطور دائماً وتتأثر باكتشاف الإنسان لأسرار الحياة وبخاثر الكون فلا مناس من أن تكون العقيدة مسايرة لمناطق هذا التطور وعلى ذلك فإن الأساس فى تطبيق الشريعة، هو استيعاب منطق هذا التطور، لا تكثيره، بل تتطابق طبيعة الشريعة مع وظيفتها الاجتماعية حيث تشكل المصلحة، معيار هذا التطبيق طبقاً للفقه السنى لا معنى للشريعة، خارج نطاق تطابقها مع المصلحة، ولا دلالة لمطابقتها خارج وظيفتها، بل إنه لا معنى للدين نفسه خارج الدنيا إذ إن الدين الإسلامى يدعو الناس أن يعملوا لدنياهم قبل أن يدعواهم ليعملوا لإخراهم بل إن الدين الإسلامى يربط الحياة الأخرى على ما يعمل المرء فى حياته الدنيا ومن ثم فهو دنيا قبل أن يكون آخرة. وترتيباً على هذه المرجعية للفقه السنى يرى بعض مفكرى الإخوان المسلمين أن التشريع الإسلامى مدنى علمانى، يضع القوانين للناس على أساس من مصلحتهم وكرامتهم لا فرق عنده بين أديانهم أو لغاتهم أو عناصرهم ويعمل على إيجاد

التوازن بينهم لأفراد وجماعات يعيشون فى الوطن الواحد.

وعلى ذلك فإذا كان الخطاب التقليدى لجماعة الإخوان المسلمين، يقوم على نظرية وتطبيق الشريعة، بمحدداتها الأساسية المعروفة فى الفقه السياسى السنى الكلاسيكى، فإن الخطاب الراديكالى لكافة جماعات الإسلام السياسى، يقوم على نظرية (الحاكمية لله) التى كان أبرز الأعلى المودى أول من صاغها فى الفكر السياسى الإسلامى الحديث على نحو منظم، وذلك بعد أن رفع للخارج شعار (الحاكمية الإلهية) بشأن واقعة التحكيم بين على بن أبى طالب وبين معاوية بن أبى سفيان.

ويتجسد التناقض الأساسى بين النظريتين، فى أن النظرية (الإخوانية) تتصور الإمام وكيلا عن الجماعة ومسئولاً أساسها فى حين أن النظرية الأخرى (الحاكمية) تتصور الإمام نائباً عن الله أو خليفة عن الله، مسئولاً أمام الله وحده. ومن ثم، يستلزم أن نظرية (الحاكمية) تخرج عن الخطاب التقليدى المعروف لجماعة الإخوان المسلمين، وتعيد فى بنيتها العميقة استرجاع المفاهيم (الثيوقراطية الشيعية) لفكرة الإمامة.

ولعل هذه المرجعية (الشيعية) المضمرة والكامنة، تفسر إلى حد بعيد سرعة للكام وتكيف فكرة (ولاية الفقيه) فى الفقه الشيعى، مع نظرية (الحاكمية) ويشكل ذلك الأساس النظرى لتأثير التشيع السياسى المعاصر بنظرية (الحاكمية) لأبى الأعلى المودى. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يبدو انتشار نظرية

(الحاكمية) وكأنه بمثابة إدخال للمفاهيم (الثيوقراطية الشيعية) على الخطاب التقليدى المعروف لجماعة الإخوان المسلمين وهو الأمر الذى هدم إلى حد كبير للحدود التقليدية التى كانت معروفة لكل من جماعة الإخوان المسلمين، وجماعات الإسلام السياسى المعاصرة، وجعل أسس الخطاب واحدة أو بالأقل متداخلة تماماً بين الإخوان المسلمين وجماعات الإسلام السياسى (١١) ..

فإذا كان كذلك فلا بد أن يطرح السؤال التالى نفسه: كيف اخترقت فكرة (الحاكمية الإلهية) الموددية فكر جماعة الإخوان المسلمين (١٢) وتعتبر أدق، كيف تفاعلت جماعة الإخوان المسلمين مع نظرية (الحاكمية) لأبى الأعلى المودى (١٣) وما هى الظروف التى حكمت عملية التفاعل هذه (١٤) وما هى وظيفتها وملاساتها (١٥).

يمكن القول بأن نظرية (الحاكمية) الموددية، قد تسربت إلى تفكير للتجار (الاستراتيجى) أو (الراديكالى) أو (الانقلابى) فى جماعة الإخوان المسلمين بواسطة (سيد قطب) الذى لعب دور الوجه النظرى الأساسى لهذا التفكير (التفكيرى) ولقد أحس المرشد الثانى لجماعة الإخوان المسلمين الأستاذ حسن الهضنبى، أحس عن كثب بنمو البذرة (التفكيرية) فى الجماعة، فبادر بالتصدي لها حيث رد فى (دعاة لاقنعة) على شكرى مصطفى، كما رفض التفكير (التفكيرى) لمسيد قطب، وكتب عنه، مما يدل بيقين على نشره الإحساس الجاد لدى القادة الإخوانيين التقليديين بأن سيد

العبارة بين

كما يدخل في هذه المجتمعات الجاهلية تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة (١) تلك هي أهم وأخطر الخيوط الفكرية التي وردت في كتاب (معالم في الطريق) لسيد قطب..

ومن هذا فإن المحقق، إلى أن سيد قطب في كتابه «معالم في الطريق» أدخل في إطار المجتمع الجاهلي الكافر، المجتمعات البشرية الموجودة على الأرض كافة بما في ذلك المجتمعات اليهودية المسيحية والمجتمعات الإسلامية، ولأن كان هذا النظر يعارض ويتناقض بشدة مع المفهوم العلمي والمنهجي لمعنى المجتمع الجاهلي، كما أن هذا النظر - من ناحية أخرى - يتناقض ويتخالف بشدة عن الواقع التاريخي والفكري والديني الذي نشأت في ظله المجتمعات الجاهلية الكافرة، «لأنه» طريقاً للمفهوم العلمي والمنهجي يتنفي على وجه اليقين وصف «الجاهلية أو الكفر» عن جميع المجتمعات اليهودية والمجتمعات المسيحية والمجتمعات الإسلامية، إذ إن كل هذه المجتمعات «تعلم» بوجود الله سبحانه وتعالى، مما يسقط عنها بلائها وصف «الجاهلية» بوجود الله، «لأنه» كما أن كل هذه المجتمعات - من جهة أخرى - تؤمن «بوجود» الله عز وجل وتؤمن، أيضاً بما أنزل الله من أفكار دينية وأوامر وتوجيهات وتطبيقات ومخطورات منهى عنها، حتى ولو كان ذلك الإيمان محدداً بحدود الدنيا التي يحتفلها أتباع كل ديانة على حدة، سواء كانت هذه الديانة هي لليهودية أو للمسيحية أو للإسلام، ومن ثم، فإن إطلاق وصف أو صفة

لا أثر فيه لأرواح العقائدية لجماعة الإخوان المسلمين، فقد وجد سيد قطب في (حاكمية) أبي الأعلى المودودي، وكذا في (جاهلية) الشيخ الندوي مفهومين خصيصين قابلين لإعادة بناء الأيديولوجية النظرية والحركية لجماعة الإخوان المسلمين، وذلك في مواجهة النظام الناصري. فتنبى هذين المفهومين (الحاكمية) و(الجاهلية) وأعاد بلورتهما وصياغتهما بوصفهما مفهومين (اعتراضيين) ينطلقان من فكرة تقوم على أساس القطعية النهائية ما بين (الإلهي) و(الإنساني). وهو الأمر الذي يعنى على المستوى الحركي إعادة بناء الجماعة في إطار تجمع حركي عضوي طليعي (وهو ما ذكرنا بالتنظيم الطليعي الناصري) يسوده نظام الطاعة المطلقة للمعاهد، وآلية تلقى الأوامر والتطبيقات، وحرية التنفيذ، والانضباط الصديدي العسكري.

إن الإشكالية المصيقة في خطاب وأفكار سيد قطب، ليست إشكالية تطبيق الشريعة بشكل تتسم فيه مع مصالح ومقتضيات التطور الاجتماعي، وتصحيح إسلامياً لها. ولكن الإشكالية المصيقة في خطاب وأفكار سيد قطب، إنما هي إشكالية (اعتراضية) لاترى في المجتمعات الإسلامية القائمة سوى مجتمعات جاهلية كافرة (١) وتحن أن يجرى بشأنها ما يجرى على (دار الحرب) ويحدد سيد قطب للمجتمع (الجاهلي) بأنه جميع المجتمعات القائمة اليوم على الأرض بما في ذلك المجتمعات اليهودية والمسيحية والناصرية في كل أرجاء الأرض (١)

قطب أنشأ فعلاً تياراً جديداً أو فكرًا جديداً يخرج بوضوح عن الأسس العامة للفكر العقائدي والخطاب العقائدي لجماعة الإخوان المسلمين. وليس من شك في أن (سحنة الإخوان) مع نظام يوليو ١٩٥٢ لعبت دوراً استراتيجياً إن لم يكن حاسماً كل المسم في صياغة سيد قطب لمفاهيم (الحاكمية) و(المجتمع الجاهلي) و(الكثير) وذلك في كتابه الخطر (معالم في الطريق) الذي قام فيه الفكر المودودي بالمرجعية الأساسية الكبرى. الأمر الذي يمكن معه القول بالتمتدح، بأن سيد قطب كان أول أو أهم من قام بنقل روح أبي الأعلى المودودي وكذا أفكاره، إلى الفكر الإسلامي السياسي، ليس فقط إلى جماعة الإخوان المسلمين بما بعد خروجها بل وصرها على أفكارها وخطابها العقائدي، بل إنه أول أو أهم من قام بنقل روح أبي الأعلى المودودي وكذا أفكاره إلى كل أرجاء الشارع السياسي الإسلامي مما أدى بمضى الوقت وبفعل عوامل مصاحبة أخرى إلى نشره وظهور جماعات الإسلام السياسي كافة (للكفورية - الانقلابية) المنتشرة بكثافة على امتداد منطقة الشرق الإسلامية.

فقد كتب سيد قطب كتابه الخطر (معالم في الطريق) وهو بداخل المعتقل الناصري، وكان ذلك الكتاب أحد أهم أسباب الحكم على سيد قطب بالإعدام. فيما بعد ومن ثم، فقد كان كتاب (معالم في الطريق) بمثابة رد أيديولوجي (راشيكالي تكفيري) على النظام الناصري.

يفسر ذلك، محاولة سيد قطب صياغة خطاب إسلامي (جهادي) جديد

الدين والدولة

«الكفر، على أي من المجتمعات اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية يرضى أمراً يخاف بفجاعة شديدة «الإيمان، الموجود لدى أتباع كل ديانة من هذه الأديان الثلاثة (١١) ولا يتحد في ذلك، إذا كان كل من هؤلاء الأتباع المؤمنين «يومين» في منزه المفهوم السائد للإيمان في ديانتهم، دون المفهوم السائد للإيمان في الديانة الأخرى ولا كان مودى ذلك أن يطلق أتباع كل ديانة من هذه الديانات السماوية الثلاثة وصف الكفر على أتباع الديانة السماوية الأخرى «١٢» وهو الأمر الذي يتنافى تماماً مع المفهوم العلمى والمنهجي السجود والمعابد لمعنى الإيمان بوجود الله، مما يجرنا إلى التصور العقلى والفرعت الفكرى والغاشية الدينية، تلك المعالم المظلمة التى ظلت كل مناخ العصور الوسطى بما اشتملت عليه من حروب ومذابح دينية بين أتباع الديانات السماوية الثلاث «١٣» فلان كان سيد قطب فى كتابه «معالم فى الطريق» قد استخدم بوضوح المفهوم العلمى والمنهجي لمعنى «المجتمع الجاهلى، ومعنى «المجتمع الكافر، ومعنى «العلم بوجود الله، ومعنى «الإيمان بالله، وذلك حينما أطلق وصف «المجتمع الجاهلى للكافر، على المجتمعات الشيوعية، وهو الأمر الذى قد نوافقه عليه غير أننا وفى المقابل نرى - على وجه اللقبين - أن سيد قطب فى كتابه «معالم فى الطريق» قد أهدر بوضوح المفهوم العلمى والمنهجي لمعنى «المجتمع الجاهلى، ومعنى «المجتمع الكافر، ومعنى «العلم بوجود الله، ومعنى «الإيمان بالله، وذلك حينما أطلق وصف «المجتمع الجاهلى للكفر، على المجتمعات

اليهودية والمجتمعات المسيحية (١١) وهو الأمر الذى نختلف معه فيه كل الاختلاف وإلى أقصى درجات الاختلاف ودون تحفظ غير أن الأمر فائق الخطورة الذى لا يمكن السكوت عليه والذي يستوجب للترقب طويلاً أمامه، هو جرح سيد قطب فى كتابه «معالم فى الطريق» إلى إطلاق وصف «المجتمع الجاهلى للكافر، على المجتمعات الإسلامية القائمة الآن على الأرض «١٤» وهو الأمر الذى لا يحد فحسب إهداراً وضاعاً وشديداً للمفهوم العلمى والمنهجي لكل المعانى والمصطلحات السالفة كمعنى «المجتمع الجاهلى، ومعنى «المجتمع الكافر، ومعنى «العلم بوجود الله، ومعنى «الإيمان بالله، ذلك أن إطلاق وصف «المجتمع الجاهلى للكافر، على المجتمعات الإسلامية أياً كانت أحوالها أو أوضاعها، يعد - فى تقديرنا - خطأ علمياً ومنهجياً فاحشاً لا يغتفر سواء من الناحية النظرية البحتة أو من الناحية العملية المحض «١٥» فطبقاً للمفهوم العلمى والمنهجي «الدينى الخالص، فإن الإيمان الذى يلقى وصف «الكفر، والذي يحض ويستبعد بالمنهجية وصف «الجاهلية، بمعنى إلتغاف العلم بوجود الله هذا الإيمان يتحدد بالمعنى المستقر والراسخ فى الفقه الإسلامى، وهو أن معنى الإيمان، إنما هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والتقدير خيره وشره ومن ثم، تتحدد بوضوح لا يقبل الجدل أو التأويل عناصر «الإيمان بالله». وعلى ذلك فطبقاً لمعنى «الإيمان، فى الفقه الإسلامى المعتمد، تخرج الأخطاء أو التجاوزات كافة التى تتعلق بالتطبيق والممارسة

الدينية الصحيحة، تخرج بالقطع عن نطاق معنى «الإيمان، والمفهوم العلمى والمنهجي والدينى الخالص. وبعبارة أخرى، فترى أنه من المتعين للفرقة والتمييز تماماً بين القول بوجود أو عدم التصور أو الضعف أو الخلل فى مسائل الممارسة والتطبيق برغم كل ما يمكن أن توصف به من أوصاف صحيحة كالفنوس أو المجهنم أو الضئيل أو التهاون أو الفساد أو حتى للزندقة إلا أن هذه الأوصاف ومثلها تظل محصورة فقط ومقتصرة فحسب على مسائل الممارسة والتطبيق. بحيث إنه لا يجوز من الوجهة الدينية الخاصة وكذا من الوجهة العلمية والمنهجية التى تتعلق بلهم مضمون الألفاظ ودلالاتها فى فقه اللغة العربية، لا يجوز إطلاق هذه الأوصاف ومثلها على معنى «الإيمان، بوصفه فى الأساس مسألة «معنوية، خالصة لا تنطبق عليها الأوصاف التى قد تنطبق على مسائل الممارسة والتطبيق بوصفها فى الأساس مسائل «مادية، محض تجوز عليها وتلاكمها مثل هذه الأوصاف وبالبناء على هذا النظر، يصح أن يقال إن هذا الفعل فيه فسق وإن ذلك التصرف فيه مجنون أو ضعيف أو فاسد.. إلى غير ذلك. ومن ثم، فإن الإنسان المسلم الذى تطلب عليه الأفعال الفاسقة يقال عنه ويوصف بأنه مسلم فاسق. وكذا الإنسان المسلم الذى يكثر الفساد أو الضعف.. إلخ. أما بالنسبة لمسألة «الإيمان، فباعتبارها مسألة «معنوية، خالصة، فلا يصح أن توصف أصلاً بالأوصاف التى تجوز على المسائل «مادية» كان «يقال مثلاً «إيمان فاسق» «١٦» فإيماناً أن يكون «الإيمان،

موجوداً) وإنما أن يكون غير موجود، وفي الحالة الأولى يتعين أن يوصف الشخص بأنه «مؤمن» وفي الحالة الثانية يمكن أن يوصف الشخص بأنه «كافر» وفي الصائتين فلا يصح خلط الأورق كما خلطها سيد قطب في كتابه «معالم في الطريق».

وبالبناء على ما تقدم يمكننا القول - بثقة وإطمئنان - بأن سيد قطب بكتابه (معالم في الطريق) قد كان المجرس أو الصعر المهم والمخاطر الذي بدأ عليه انتقال الأفكار (الراديكالية للجهادية التكفيرية) إلى بنية أفكار جماعة الإخوان المسلمين مما أدى إلى تغيير المرجعية الفكرية الإخوانية (التقليدية) من نظرية تطبيق الشريعة الإسلامية إلى نظرية (الحاكمية لله) لأبي الأعلى المودودي، ونظرية (المجتمع الجاهلي) لأبي الحسن الندوي الأمر الذي يتعين معه الإشارة إلى أنه يجدر التمييز والفرقة دوماً بين جماعة الإخوان المسلمين فيما قبل سيد قطب وكتابه الفطر (معالم في الطريق) وجماعة الإخوان المسلمين فيما بعد سيد قطب و(معالم في الطريق) ولا يغير من ذلك لشتمال الأفكار الإخوانية (التقليدية) على تيار (انقلابي جهادي تكفيرى) فيما قبل سيد قطب، تجلت في حوادث الاغتيالات والتفجيرات المروعة كما لا يغير أيضاً من ذلك - اشتمال الأفكار الإخوانية (الجديدة) فيما بعد سيد قطب، على تيار (تقليدى) يتبنى فحسب نظرية تطبيق الشريعة الإسلامية، وينبذ غيرها من أفكار أبي الأعلى المودودي أو أفكار أبي الحسن الندوي إذ يظل الومع في الصورتين أو في الحالتين (قبل وبعد سيد

قطب) مجرد (تيار واحد) يمثل استثناء على مجمل الأفكار المرجعية وتوجهها العام وإطارها التنظيمي والحركي الصلب والمعمول به فعلاً. بحيث يكون هذا «التيار» في الصورتين أو في الحالتين، هو الاستثناء الذى يؤكد القاعدة العامة ولا يفيها. فقد أعادت الأفكار (الراديكالية للجهادية التكفيرية) على ضوء نظرية (الحاكمية لله) لأبي الأعلى المودودي، وتصورها القطبى (نسبة إلى سيد قطب). أعادت النظر جزئياً في المعنى الإخواني (التقليدى) لمفهوم (الشورى) فلذا كان الخطاب الإخواني (التقليدى) يبحث في نظام الشورى السننى الإسلامى، عن شكل خاص ومتميز من الأشكال الديمقراطية الإسلامية، يقترب فيه (أهل الحل والعقد) من المجلس النيابى في صورته المعاصرة وكذا يقترب فيه معنى (الإجماع) من (الإجماع النسبى) فى النظرية المدنية للدولة المعاصرة. فلذا كان ذلك هو جوهر الخطاب الإخواني (التقليدى) فإن الأفكار الإخوانية (التقليدية) تقوم على أسس إعادة صياغة مفهوم (الشورى) صياغة جديدة تختلف كل الاختلاف عن المفهوم (التقليدى) القديم لجماعة الإخوان المسلمين حيث يتبنى المفهوم الجديد معنى يتعارض بدوياً بين (الشورى) و(الديمقراطية) فطالما وثائق وأدبيات الخطاب الإخواني (الجديد) فقرراً فيه ما نصد:

.. أنباء إلى مفهوم الشورى بتعدد وغير قصد كثيرون من الباحثين والكتاب قديماً وحديثاً، حيث خرجوا به عن التصور الأصيل المتوافق مع روح الدين وأصول التشريع... بل إن بعضهم

المحدثين منهم أعطوا الشورى مفهوماً كمفهوم الديمقراطية، مما يعتبر انحيازاً بالفكر الإسلامى وانحرافاً عن حقيقة معنى الشورى فى النظام الإسلامى. وتطالعا أيضاً الشروح والتفسيرات الإخوانية (الجديدة) بصدد للفرقة والتمييز بين (الشورى) و(الديمقراطية) بما مفاده: أن الديمقراطية كلمة يونانية تعنى حاكمية الشعب وسيادته فى الدولة الديمقراطية وهى تحول الشعب مصدر السلطات فهو الذى يشرع القوانين ويسن الدساتير. وأن الشعب فى النظام الديمقراطية هو الذى يحكم نفسه بنظام يحضه بنفسه. وأن النظام الديمقراطى يجعل الأكرية صاحبة الصلاحية فى إيراد الأمور وفى لقنها. أما الشورى فى الإسلام فلأنها لاتعتمد أن تكون استطلاع رأى فرد أو فريق من الناس فى تفسير حكم شرعى أو فهمه، أو الاجتهاد فى أمر من الأمور فى ضوء التشريع الإسلامى وفى الإسلام دونما غيره، فإن الشعب يحكم بنظام (مذلل) لأملاك تعدله أو تعدله كاللنا ما كانت الظروف أو الأحوال، وإن الشورى تقتيد بمبدأ شرعية القرارات والقرارات دونما كفرة المودين لها أو لقهم. وعلى ذلك يستبدون (بكل الموضوعات الشعارات الجوهري بين (الشورى) و(الديمقراطية) لدى الأفكار والخطاب الإخواني (الجديد) الذى يأخذ بمنهج العطفة المرجعية لنظرية (المساكنية لله) لأبي الأعلى المودودي. ومن ثم، تفسير (الشورى) بواسطة نظرية (الحاكمية لله) التى يحد صيادتها ويتطور فى صورة الدولة (الشورى) وبالتالي يتمتع (الإمام)

الحين والدولة

بصلاحيات مطلقة ثيوقراطية، فلا يقدمها لإجماع (أهل الحل والعقد) أو أهل (الشورى). وهو الأمر الذى يحى نسباً لإيديولوجياً للجهد النظرى الإخوانى (التقليدى) الذى حاول باستمرار أن يبين وأن يؤكد على أن علاقة (الإمام) بالمجتمع محكومة بإجماع (أهل الحل والعقد). وأنه إذا ما أجمعت الأمة مطقة بأهل (الحل والعقد) حاله، فلا مندوحة من التسليم به، بل ليس له أن ينقض (إجماع) الأمة أو أن يخالفه، إذ إنه مجرد وكيل لا يجوز له أن يخرج على مصلحة أو توجيهات الأسفل (الأمة) ويمكن عزله دائماً. هذا فى حين أن علاقة (الإمام) بالشعب أو الأمة فى الأفكار الإخوانية (الطبية الجديدة) تخطى أفكار الإخوان (التقليدية) للردوى التوسلى المهم والخطير المطلوب الذى يلعبه (أهل الحل والعقد) فى الدولة الإسلامية بل فى المجتمع الإسلامى بوجه عام. ومن ثم، تخطى معيارية (الإجماع) فى أداء الدولة الإسلامية لوظائفها، وهو ما يلسم مع (إمامة تغلب وتقهروا) لا (إمامة شورى اختيارية وطوعية). ويمكن هذا النظر ما طرأ على الفكر الإخوانى (الجديد) الناقل للفكر المونودى عبر سيد قطب، من أن القيادة فى الإسلام فردية طبقاً للشروط والتظلمات الإخوانية (الجديدة) التى تقول ما نصه:

«والحقيقة التى لا لبس فيها، هى أن القائد فى النظام الإسلامى هو صاحب الصلاحية فى تدبير شؤون الأمة، إلا أنه ليس ملزماً بإتباع رأى الأكثرية فى الشؤون والأحوال كافة. وأن تفسير آية الشورى واضح الدلالة على القول الفصل

بعد المشورة، إنما يعود إلى القائد صاحب الصلاحية (الإمام) وليس إلى الأكثرية...».

مابعاً: - حركة الإصلاح التوفيقى الإسلامى - وأسباب فشلها -

وعلى ذلك، انتقلت حركة النهضة الإسلامية التى بدأت منذ أخريات للقرن الماضى، انتقلت من الإصلاحى التوفيقى للأستاذ الإمام محمد عبده إلى النظام الإخوانى التقليدى الكلاسيكى للأستاذ حسن البنا، إلى النظام الإخوانى الراديكالى للتكفيرى الجهادى للأستاذ سيد قطب، ومختلف جماعات الإسلام السياسى على اختلاف فصائلها ومسمياتها، وهى الخارجة كلها من تحت عباءة الإخوان المسلمين. وهو الأمر الذى يطرح بقرعة مجموعة من التساؤلات بالغة الأهمية وفارقة للظاهرة منها على سبيل المثال: ما الذى أدى إلى حصول هذا التدهور الخطير فى مسار حركة النهضة الإسلامية وما هى الأسباب الحقيقية التى كانت وراء هذا التدهور الخطير، بحيث إنتهت حركة النهضة الإسلامية خلال قرن من الزمان تقريباً، إلى عكس ما كان مأمولاً ومتوقعاً منها (114) وهل يمكن إرجاع هذا التدهور الخطير إلى وجود خلل أساسى وشوب بنية النظام الفكرى الأيديولوجى الذى قامت عليه حركة الإصلاح التوفيقى، بحيث يمكن القول بجمعية انتهاء مسار حركة الإصلاح إلى ما إنتهت إليه فى صورتها الأخيرة «الراديكالية التكفيرية الجهادية»، 114 أم أن أسباب هذا التدهور الخطير تكمن أساساً فى بنية النظام الفكرى

الأيديولوجى الذى لبنت عليه حركة الإخوان المسلمين «الأم - التقليدية الكلاسيكية - بحيث يكون من المنطق والطبيعى للغاية صيرورة الحركة الأم إلى ما صارت عليه، وإنتهاؤها على النحو الذى إنتهت عليه أخيراً من «الراديكالية التكفيرية الجهادية»، 114.

ولمحاولة الاقتراب عن كسب من الإجابات، تجدر الإشارة - بداية - إلى أن نظام الإصلاح التوفيقى الذى بدوره الأستاذ الإمام محمد عبده، وللإنصاف التاريخى فلقد وضع بذور هذا النظام لأول مرة فى التاريخ الحديث والمعاصر، فى تربة الحياة الإسلامية. كان فشل هذا السبق للشيخ «رفاعة الطهطاوى» الذى يعد أول من بشر بهذا «الإصلاح التوفيقى الإسلامى» تلك إشارة نرى أنه كان من المتعين إيرادها وذكرها على أنه أياً ما كان الأمر، فلقد كان نظام الإصلاح التوفيقى، تعبيراً إسلامياً خاصاً عن قابلية الفكر الإسلامى لاستيعاب عملية النهضة الحضارية أى عملية التحول من نمط حياة مجتمعات القرن الوسطى، إلى المجتمع العدى الحديث، وذلك فى ضوء الطاقات الاجتهادية الكبرى لفقهاء السنن الكلاسيكى ومرورته التشريعية ومن ثم، فقد قام الفقه السنن الكلاسيكى بتكوين مفهوم «المصلحة» فى الفقه السنن مع مفهوم «المنفعة» طبقاً للفكر الجبرائى القرسى لدى «جون ستيوارت مل» ومفهوم «الاجتماع» مع مفهوم «الرأى العام» ومفهوم «أهل الحل والعقد» مع مفهوم «البرلمان».. إلى آخر هذه التوازنات التوفيقية التى تقوم كلها على أن الفكر الإسلامى يتضمن فى جوهره

كل الأفكار الفلسفية والسياسية الصحيحة التي توصل إليها الفكر الأوروبي الغربي مؤخرًا. ومن ثم فإن الفكر الإسلامي يقبل الأفكار الإنسانية الحديثة، ويعايش معها ما دامت تؤدي إلى خير الإنسان وتقدمه وصيانة حرياته وحقوقه التي كرم الله تعالى بني آدم بها.

وفي ضوء هذه الفكرية الدوفيقية الإسلامية، كان للنظام الإسلامي نتائجًا معقدًا لبده ففهم العلاقات البرجوازية وتطورها، في الوقت الذي كانت فيه مسلمات النظرية تساعد إسلامياً، على مثل هذا التطور فكانت إجازة الأستاذ الإمام محمد عبده، للتفسير الفردي الحر للقرآن الكريم، كانت هذه الإجازة تعبيرًا خاصًا واضحًا عن نمو النزعة الفردية البرجوازية وتطورها، وكذا تعبيرًا يؤكد ويدعم ويشجع على استنباط روح المبادرة في تربية الحياة في مختلف جوانبها ومناحيها.

ويفسر ذلك، استناد الرواد الليبراليون الأوائل والقوى والأحزاب الليبرالية، في ذلك الوقت، استنادهم جميعًا من الناحية الفكرية الأيديولوجية على «المعادلة الدوفيقية»، ولورتها مع الوقت إلى ما يسميه البعض «بالمطابقة الإسلامية».

هذه أن الثابت تاريخياً، أن للتفسير العلماني الإسلامي - الليبرالي الوطني، المعادلة الدوفيقية للأستاذ الإمام محمد عبده، هذا التفسير ظل هو التفسير الذي تعتمد عليه نخبة الفكرية الثقافية في المجتمع الإسلامي في مصر، أو في غيرها من بلدان الشرق الأوسط الإسلامية. إذ بقيت الحقائق الشعبية في

المجتمع وهي تبقي للفالية الكاسحة بقيت تؤمن وتنتهج وتمارس للتفسيرات والروى الدينية السلفية الكلاسيكية التي كانت سائدة وحاكمة طوال العصور الوسطى. وهنا يمكننا رصد أمر بل وأخطر ما وقعت فيه «حركة الإصلاح الدوفيقية الإسلامية»، التي ظلت جبهة جدران النخبة الفكرية الثقافية، ولم تستطع أن تتغلغل إلى أعماق البنية التحتية للمجتمع الإسلامي، وبالتالي لم يكتب لهذه الحركة النجاح التاريخي، ولم يكتب لها الاستمرارية والتقدم والإبداع بل لعل من المفارقات المزعجة التي سجلت بانحصار مسار الحركة وفشلها وانزوائها في النهاية، أن غالبية رموز هذه الحركة من الجيل الثاني والثالث قد ارتدوا في دفرع وخوف بشيخان التوبة، ارتدوا عن كل أو معظم مقولاتهم وتفسيراتهم ورؤاهم، حيال ردة الفعل الشعبية الدوجماطيقية الديماغوجية «ال» ولعل المثال البارز في هذا الصدد الذي يدل على هذه الردة الفكرية أمام الجماهير، «طه حسين» ومن قبله «الشيخ على عبد الرازق» «ال» وهذا الأمر أمام الجماهير الشعبية البسيطة، وكأنه كان نوعاً من المروق أو الهرطقة لبعض المثقفين المحذلقين الذين سرعان ما عادوا إلى الملة بعد أن كانوا يخرجون عليها «ال»

وبالبناء على ما سلف، نحسب أن أسوأ وأخطر ما صادف «حركة الإصلاح الدوفيقية الإسلامية»، ليس مجرد كونها ظلت حبيسة خلف جدران النخبة الفكرية والثقافية فحسب، وليس مجرد عجزها التام وفشلها في أن تصل إلى الطبقات

الشعبية وأن تتغلغل إلى أعماق البنية التحتية للمجتمعات الإسلامية فحسب، ولكن من المحقق، أن أسوأ وأخطر ما تعرضت له «حركة الإصلاح الدوفيقية الإسلامية»، فضلاً عن الأسباب المذكورة، قد تمثل في الموقف الغريب الذي اتخذته رجالات هذه الحركة ورموزها الكبار «ال» إذ بعد أول ردة فعل معادية متدهم وهي من الأمور الطبيعية والمتوقعة للغاية، انتاب رموز الحركة حالة من الفرع الشديد «خبر المفهوم وغير المبرر» «ال» فراحوا يسارعون بإعلان تراجعهم عن أقوالهم وتفسيراتهم ورؤاهم كافة والتي مثلت في الحقيقة الأسس الفكرية والأيدولوجية «لمحركة الإصلاح الدوفيقية الإسلامية» «ال» ولم يقتصر الأمر على مجرد إعلان التراجع فقط، بل وصل الأمر إلى حد إعلان تسكهم وإيمانهم الراسخ بجميع التفسيرات والأقوال والروى والأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية التي كانت سائدة وحاكمة في العصور الوسطى «ال» مما بدا معه الأمر وكأنه «إعلان للتوبة» ومن ثم ترسب في الوجدان الشعبي البسيط ولازال مدرسياً حتى الآن، أن رجالات ورموز «حركة الإصلاح الدوفيقية الإسلامية» قد انزلقوا إلى مزلق الهرطقة والمروق، ثم سرعان ما عدلوا عن ذلك السبب بإعلان «توبتهم» وعودتهم إلى الملة «ال» إلا أن ذلك لم يحل دون أن يعلق بهم دوماً كثير من الشك والتساؤلات وغبار كثيف، مما جعلهم حتى الآن يقفون في خندق لا يحظى بالاحترام في الشارع الإسلامي، بل وتجمع كافة فصائل وفرادى جماعات الإسلام السياسي على أن هؤلاء الرجال

من رموز «حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامي» قد كتبوا كثر صريحا «**هـ**» وأن إعلان تراجعهم وتبرئهم، كان لمجرد حماية أنفسهم وليس أكثر من ذلك «**هـ**»

ولذلك يمكننا القول إن موقف الدراج لرموز «حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامي» وأيا كانت أسباب أو مبررات هذا الدراج، فلقد كان من شأن ذلك أن ازداد الجانب الآخر في مجموع على هذه الرموز، بل وعلى الأسس والمناصر الفكرية والأيدولوجية التي قامت أصلا عليها «حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامي» «**هـ**» الأمر الذي أدى إلى لتكاس «حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامي» في وقت لم تكن فيه قادرة أو مؤهلة لمواجهة الانتكاسة وتجاوزها والخروج منها حية وقادرة على البقاء والاستمرار، وبعبارة أكثر دقة وأكثر تفصيلا، فلقد بزغت حركة «الإصلاح التوفيقي الإسلامي» بعد أن تراكمت قرونا طويلة عديدة من صور الفكر الديني السلفي الكلاسيكي المختلط بالاستبداد والظلم والفساد والخرافات والتخلف الحضاري مما جعل بلدان المنطقة الإسلامية تخرج من حركة التاريخ، وتقع في قاع الظلم والقمع والفقير والحرمان بمعناه الصحيح.. وكان لابد من الطبيعي ومن المألوف، أن يبرز هذا المناخ المظلم صورا من الفكر الديني السلفي الكلاسيكي تعكس بدقة طبيعة وملاح هذا المناخ المظلم المختلف. وكان من الطبيعي والمألوف «أيضا» أن تستمر وأن تترسخ صور ذلك الفكر الديني السلفي الكلاسيكي نتيجة تراكم الأزمنة وتوالي العصور، مما أصبح معه إزالة هذا

المفهوم من مخاض التلازم وفكر التخلف، مسألة تحتاج لجهود جبارة لأجيال متعاقبة تستغرق.. على الأقل، عدة قرون من الجهود المتواصلة والمستديرة، تلك هي حركة التاريخ في مساراتها الصحيحة والطبيعية، وهو ما حدث بالنسبة «لأوروبا» حيث يمكن رصد إرغاصات النهضة في القرنين «الحادي عشر والثاني عشر» إلى أن نصنعت النهضة الأوروبية في القرنين «السادس عشر والسابع عشر» إلى أن ازدهرت النهضة وجاء عصر «التنوير» في القرنين «الثامن عشر والتاسع عشر» ومن ثم، فقد استغرق اختراق جدار التخلف الحضاري في أوروبا، حوالي ثمانية قرون طوال من الجهود الإبداعية العظيمة المتواصلة، ثمانية قرون من التحدي الإنساني لكسر جدار التخلف الحضاري. ثمانية قرون شهدت بحاراً من الدماء اضحايا وشهداء معركة النهضة الحضارية والتنوير الحضاري، وليس من شك، في أنه خلال القرنين الثمانية هذه كانت ردة الفعل الشعبية المعادية تقاوم رجالات ورموز «حركة النهضة والتنوير في أوروبا» فكانت محاكم التفتيش بكل ما عرف عنها من مذابح وإنتهاكات صارخة، وكان أيضا التحالف الوثيق بين الكنيسة والحكام من الملوك والأمراء، وبالرغم من كل ذلك استمرت حركة النهضة والتنوير في أوروبا في تقدمها وفي تدفقها «برغم المذابح والبحارق والتضحيات» ونتيجة لذلك، أنهزت «الحركة في أوروبا» ما يسمى اليوم بالغرب المتحضر.

وفي هذا الصدد، نرى أنه من المتعين الإشارة إلى تفرقة أساسية مهمة

بين «حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامي» و«حركة النهضة والتنوير في أوروبا» فالأولى حسبما يتبين من أسماها تقوم على معادلة التوازن والتوفيق فهي لم تخرج أبدا عن نطاق الأصول العامة والتدراث، وبالرغم من ذلك فقد أخفقت تماما، هذا بينما أن حركة النهضة والتنوير في أوروبا فقد كانت ثورية فكرية عارمة على التراث والتقاليد باسم العقل الذي أخضع كل شيء للفحص والنقد، بما في ذلك السلطة السياسية التي تحكم باسم المقدسات وبما في ذلك «أيضا» للصور الدينية المقدسة، ومن ثم، كانت «حركة النهضة والتنوير في أوروبا» توارثا فكريا «عقلانيا» قام بمواجهة سلطة الكنيسة وكذا السلطة السياسية المطلقة معا، وذلك على شكل حركة فكرية نقدية مناهضة للوثوقية الكنسية والاستبداد السياسي القائم.

ولذلك يمكننا القول بكثير من الاطمئنان - بأن تراجع أو تخاذل رجالات ورموز حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامي بعد أول ردة فعل عوفية معادية، قد كان (أي ذلك التراجع أو التخاذل) إجهاضا بالغ الخطورة للحظة التصادم أو الاحتكاك الحثيف الذي تواجهه دوما الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية في صراعها المحم مع العقل والعقلانية.

فتؤكد التجربة التاريخية، أن الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية والخاصة بكل ديانة من الديانات، إنما ضرر بلحظة طبيعية تاريخية يتم خلالها التصادم الحثيف مع أنصار العقل والعقلانية، فمن

ناحية أولى، فإن الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية تتدافع عن نفسها وتحاول أن تضمن بقاءها واستمرارها الدائم، ومن ثم، فهي مستعدة دوماً لخوض الصراعات الدامية والحروب الضارية من أجل حماية نفسها وضمان ديمومتها.

ومن ناحية ثانية، فإنه لا بد (حسب التجربة البشرية) أن تأتي لحظة ينمو فيها العقل الإنساني ويبدأ طريق نضوجه وعتاقه.

ومن ناحية ثالثة، حاللذ وبعد أن ينمو العقل وتبدأ العقلانية، يكون من الطبيعي ومن المفهوم أن يمثل العقل دور المفاهيم الجديد (المفكر) للأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية.

ومن ناحية رابعة، يتجلى الصراع وتطور المعركة المموية بين الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية والعقل والعقلانية، وتتحدد حلبة الصراع وميدان المعركة حول من منهما تكون له النظرة والسيادة والحكم في أمور الدنيا (وليس في أمور الدين).

ومن ناحية خامسة، فإن الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية في جميع الأديان الثلاثة، تعرض على تلك الدين والدنيا، فزعم دوماً أنها (دين ودنيا).

ومن ناحية سادسة، في المقابل يحرص العقل على أن يؤكد أنه ملك الدين بمعنى العلوم التجريبية (الطب والهندسة والكيمياء والفيزياء وغيرها) وكذا علوم السياسة والقانون والاقتصاد والاجتماع والآداب والفنون وكافة شئون الفكر والثقافة والعلوم.

ومن ناحية سابعة، إذن فإن أمور الدين الصريف تخرج عن نطاق الصراع والمعركة، وبالتالي تخرج أمور العقيدة الدينية والعبادات والمناهج الدينية (الشرائع) والأخلاق الدينية، والتصورات الدينية للذات الإلهية، وتخرج كافة ما يتعلق بالدوابل الدينية المقدسة في كل دين.

ومن ناحية ثامنة، وبالرغم مما قد يبدو ظاهراً واضحاً جلياً من أن للدين مساحته المقدسة ودوره الضروري والمقدس في حياة الإنسان. وأن للعقل (أيضاً) مساحته الطبيعية في دنيا البشر، ودوره اللازم في تنظيم وترتيب شئون الدنيا والحياة على الأرض.

ومن ناحية تاسعة وبالرغم من حرص كل ديانة على النص على هذه التفرقة والتحديد والتمييز الحاسم بين ما هو ديني مقدس وما هو دنيوي متغير، وقد كان الدين الإسلامي من أبرز الأديان المقدسة التي أوردت النصوص العديدة قطعية الدلالة والتي تعمل على إبراز وإيضاح وتأكيد التفرقة بين ما هو دين وما هو دنيا.

ومن ناحية عاشر، بالرغم من كل ذلك، إلا أن حماس وربما تطرف الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية (وليس الدين ذاته) التي تنشأ بالضرورة حول كل دين، هذا الحماس أو التطرف يسعى دوماً (كما تؤكد التجربة التاريخية الإنسانية) إلى أن يمد ما هو ديني بطبيعته إلى نطاق ما هو دنيوي، وذلك بقصد إغلاك الدنيا فضلاً عن الدين.

ومن الناحية الحادية عشرة، فإن الأفكار الدينية السلفية الكلاسيكية لكل الأديان السماوية المقدسة، كانت نتيجة اصطدامها بالعقل دنيا ودنيا، وذلك نتيجة إخلاص وتطرف هذه الأفكار الدينية وأنصارها وتابعيها.

ومن الناحية الثانية عشرة، ومن ثم، كانت اليهودية، في العصور القديمة دنيا ودولة، وهو الأمر الذي يخالف ما هو شائع حتى بين المثقفين من أن المسيحية هي ديانة اقتصرت على العناية بالجوانب الروحية فقط، فذلك هي مسيحية العصور الحديثة والمعاصرة بعد أن مرت بلحظة الاحتكاك أو الاصطدام العنيف مع العقل والعقلانية. غير أنه فيما قبل العصور الوسطى، كانت هناك الكنيسة الكاثوليكية الأوروبية تحكم وتتحكم في كل بلدان أوروبا، سياسياً واجتماعياً وفكرياً وثقافياً وتصل في حكمها حتى إلى الإنسان الفرد. وفي هذا الصدد يجب ألا يمتحى من الذاكرة الإنسانية تدخل الكنيسة الكاثوليكية في عقول وضمان ونفوس البشر للتفتيش والعقاب ويجب ألا تمتحى من الذاكرة الإنسانية محاكم التفتيش وألحاق والمجازر والسجون..

ومن الناحية الثالثة عشرة، ولذلك قيل - بحق إن الكنيسة الكاثوليكية الأوروبية (تصبح على بحيرة من الدم) وذلك للإشارة إلى حجم الدماء التي أريقت والأرواح التي أزهقت لشهاداء العقل والعقلانية والنهضة والتلويذ العقلي.

ومن الناحية الرابعة عشرة يمكننا القول: بكل الثقة والأطمئنان - بأن أوروبا

الدين والدولة

دفعت راسية وعن طيب خاطر اللامن الطبيعي اللازم لبدء اتخاذ طريق النهضة والتطوير العقلي، فوصلت الى هذا المستوى الحضارى الإنسانى الرفيع.

وبالبناء على ما تقدم، تؤكد تجربة التاريخ أن هناك شئاً معيناً يتعين دفعه، وذلك عند بلوغ العقل والعقلانية درجة معينة من النمو والنضج تسمح بهذه دخول المعركة الحتمية والتاريخية. الطبيعية، مع الأفكار الدينية السلبية الكلاسيكية. ولا محيص عن دخول هذه المعركة لتندفع حركة التاريخ فى مسارها الصحيح نحو تحقيق النهضة الحضارية والتطوير العقلي، وذلك لخير البشرية وإسعاد الإنسانية واستنقاذها من دياجير ظلمات العصور الوسطى المختلفة ومن ثم، فإن فى التاريخ لحظات فائقة الأهمية وبالغة الخطورة، ينبغى المحافظة عليها والذود عنها والاستمسك الشديد بها، بالرغم من كل مآقد يمتدورها من تضحيات وشهداء وإزهاق للأرواح وإهراق للدماء فتلح اللحظات التاريخية بمثابة مفترق الطرق على مستوى التاريخ، أو هى بالأحرى افتتاحيات جديدة أو بدايات جديدة، أو هكذا يتعين أن تكون كذلك، أو هى على نحو الدقة، فرص تاريخية «ساحنة» أفزعتها جذبية التاريخ أو حركة التاريخ الدهوب بقصد عقلنة وترشيد سيناريو التاريخ وتصحيحه بحيث إنه إذا ما أهدرت مثل هذه الفرص التاريخية «الساحنة» استمر إيقاع التاريخ على خطواته الألى نفسها، ويتفش ذات مناخه القديم، دون عقلنة أو تصحيح أو ترشيد. وفى ضوء هذا النظر لفلسفة التاريخ، نستطيع القول - بكل الثقة - إن

«حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامى كانت بالقطع من هذه اللحظات التاريخية أو الفرص التاريخية «الساحنة» حيث بلغ العقل الإسلامى مستوى من النضج والنضج، يسمح له بكل التأكيد بالدخول فى تلك المعركة الحتمية (التاريخية - الطبيعية) مع الأفكار الدينية السلبية الكلاسيكية التى كانت سائدة فى مصر وفى مسائر بلدان الشرق الأوسط الإسلامى. أو لمنا نقول، إنه وعلى أقل تقدير فقد كانت «حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامى» منلخاً ملائماً ومناسباً لأن يدخل العقل - فى مصر وفى غيرها من بلدان الشرق الأوسط الإسلامى، معركة الضرورية والحتمية مع الأفكار الدينية السلبية الإسلامى، وفى هذا الصدد، يمكننا القول، إن مجرد ظهور «حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامى» يمكن أن يعد - بل هو بالفعل بداية حقيقية - لتحريك أدوات المعركة فعلاً، وبداية حقيقية لشن الطلعات الأولى إلا أنه إذا كانت المعركة فى أوروبا قد استغرقت قرابة القرون الثمانية، ودفعت فيها أوروبا فاتورة اللمن كاملاً حسبما تسجل أحداث التاريخ الأوروبى. فإن اللاتيات تاريخياً، أنه فى بلدان الشرق الأوسط الإسلامى، فإن المعركة المماثلة ولئن كانت اندلعت فعلاً فى تقديرنا، غير أنها لم تستغرق أكثر من عدة سنوات «إلى قما هى إلا سنوات قلائل حتى أجهضت تلك المعركة وذلك بمجرد أن لشرك رجالات ورموز الأفكار الدينية السلبية الكلاسيكية فى المعركة «إلى الأمر الذى قد يدل على أن رجالات ورموز «حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامى» من اللول اللانى

والثالث لم يكونوا بأية حال من الأحوال على مستوى متوافية للدخول «أسلاً» فى تلك المعركة «إلى» أو لعلهم - وهذا هو الأسوأ والأقرب إلى الحقيقة - لم يكونوا قد بلغوا بعد المستوى المطلوب من تقدير الأهمية البالغة والخطورة الفائقة التى تصوب «تاريخياً» حتمية دخول تلك المعركة والاستمرار فيها حتى يتغير وجه التاريخ إلى الأفضل فى مصر وفى سائر بلدان الشرق الأوسط الإسلامى «إلى» مما يقطع بوضوح بأن رموز ورجالات «حركة الإصلاح التوفيقي الإسلامى» من اللول اللانى والثالث لم يكونوا بعد قد بلغوا الحد الأدنى من فهم وإدراك المعنى العميق من وجود «المعركة» وامتنع «تاريخياً» من أبعاد ومفايز تفرز تلقائياً تحديات هائلة ينبغى مواجهتها وخصها كقدر محتم ومكتوب «إلى» على أنه قد يتبقى أسراً الاحتمالات - وهو مانرفضه شخصياً - وهى التى تتمثل فى أن رجالات ورموز «المعركة» قد كانوا مجرد طابى شهرة بغير حق وسدعين أو «فأفين» سرعان ماتراجوا وتغادلوا بعد ان انكشفت ضلالهم وبدعهم وأكاذيبهم التى حاولوا أن يروجوا لها طلباً للأشواء والشهرة والمجد الشخصى ليس إلا «إلى» وبكل الأسف السريع، فإن هذا الاحتمال الأخير - بالرغم من عدم صحته - فهو الصورة الريدية التى رسخت وانطبعت بشدة فى الوجدان الشعبى فى الشارع «إلى» وتأسس على ذلك، فقد أدى إجهاض المعركة الحتمية والتاريخية والطبيعية، بين رجالات ورموز «حركة الإصلاح الدينى التوفيقي الإسلامى» من اللول اللانى والثالث، وأنصار الأفكار الدينية

والخضارات الأخرى!! وكيف تكون العلاقة الصحيحة بين الخصوصية الفكرية والثقافية والتفاعل مع حضارات الآخرين!!!!

وهل الإسلام نص على شكل أو صيغة محددة للحكم كالخلافة مثلا، وبذا تكون الخلافة أمرا من أمور الدين وثابتاً من ثوابته.. أم لا!!!! وهل مصر فرعونية أم إسلامية أم هي هوية حضارية متميزة نتيجة خصوصية التاريخ أو الحضارة في مصر!!!! إلى آخر هذه التساؤلات والإبهامات باللغة الأهمية وفالفة الفطورية والتي هي مطروحة الآن بكل كثافة وحيرة وإبهام وقلق والتي تحمل تعبيراً واضحاً عن أزمة البحث عن الهوية الحضارية، التي تواجهها بلدان الشرق الأوسط الإسلامية في هذه اللحظة التاريخية، الآنية، التي تمر بها. ■

المعاصرة، بالظروف والملابس ذاتها التي كانت سائدة في تلك اللحظة التاريخية التي سبقت وصاحبت أجواء المعركة المجهضة. كما أنه أيضا الأمر الذي يفسر ويوضح ورود التساؤلات والإبهامات نفسها التي سبقت وصاحبت أجواء تلك المعركة المجهضة، ورودها الآن بعد لفقضاء أكثر من مائة سنة،!! من نحن!!.

وماهى هويتنا الحضارية!!!! وماهى روافد ومصادر هذه الهوية الحضارية ولمن يجب أن يتوجه الانتماء الحضارى!!!! وماهى العلاقة الصحيحة بين الدين والذنب!!!! وماهى العلاقة الصحيحة بين الدين والسياسة!!!! وماهى العلاقة الصحيحة بين الدين والعلم التجريبي!!!! وماهى العلاقة الصحيحة بين الدين والفكر والفلسفة!!!! وكيف تكون العلاقة الصحيحة بين الدين

أسلمية الكلاسيكية أدي.. مع كل الأسف.. إلى إهدار اللحظة التاريخية السانحة التي كان العقل والعقلانية في مصر قد بلغا قدراً معياداً من النمو والنضوج، تسمح بهذه خوض هذه المعركة، بل وتوجب الاستمرار فيها حتى النهاية، أى حتى حصول الانتصار.. ومن ثم، كان إجهاض المعركة في بدايتها، إجهاضاً في الحقيقة.. لمحركة التاريخ في مصر وفي سائر بلدان الشرق الأوسط الإسلامية.. بما يمكن معه القول بأن إجهاض المعركة قبل أن تبدأ، قد أوقف أو جمّد أو كلنّ ضاماً التاريخ عند تلك اللحظة التي أجهضت فيها المعركة.. وبما يمكن القول أيضا إن ذلك الإجهاض قد أضاع أكثر من مائة سنة على مصر وكذا على بلدان الشرق الأوسط الإسلامية. وهو الأمر الذي يوضح ويفسر مرور مصر والبلدان الإسلامية في هذه اللحظة التاريخية



الفنان عبد الفتاح السيد

أمريكا ... والثقافة العلمية

للمعرفة والحكم الصحيح، ولكن، ومذ القرن السابع عشر، أصبحت الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تقوم عليها الحضارات هي الأخذ بناسية العلم. فلا كرامة ولا صحة ولا تمديد لإرادة، بل ولا أخلاق بدون العلم وسيطرك التاريخ والعالم على كل محاولاتنا الساذجة للموصول على الكرامة والشرف بحجب أوجه وعقول بناتنا وأمهاتنا وزوجاتنا.

هذه هي إذن قضية محسومة، بل إن محاربة العلم باسم الدين هو في حقيقة الأمر محاربة للدين، فالأديان - كل الأديان - تحرص أساساً على أن توفر للإنسان ما لا يمكن توفيره في العصر الحالي إلا بالعلم والمنهج العلمي.

ورغم التقدم الساحق الذي حققه العلم في أمريكا، فإن الدولة تشمر أنها في وضع خطر، إذ إنها قد تكون متخلفة في هذا المجال عن بلدان أخرى في العالم. ولقد بلغ هذا الأمر ذروته عندما أصدر الرئيس السابق جورج بوش مذكرته الشهيرة «أمة في خطر، والتي حذر فيها من الوضع الموجود وطالب باهتمام الدولة بتعليم العلوم خصوصاً في

سمير حنا صادق

أنها قد عادت إلينا بوجهها البغيض، على يد زمرة اتخذت من الدين، أشرف ما للبشرية من مشاعر، سلاحاً لخدوع به الملايين من البسطاء والأبرياء لتقتلعهم أن حل مشاكلهم هو في تعلم مراسم دخول المرحاض وفي إلغاء فولد الانخار وفي قتل السواح.

والموقف الآن على هذا الكوكب هو ببساطة كالآتي: إن من أخذ بنواصي «العلم» والمنهج العلمي، تمكن من توفير السعادة والرخاء والصحة لأمة، واستطاع أن يحرر إرادته، بل وأن يرفض - إن أراد - إرادته على غيره. نعم، لقد قامت حضارات في الماضي بتغير العلم. قامت في مصر، وقامت في بابل، وقامت في الصين، وقامت في أثينا، وقامت في روما، وقامت في المناطق الكبرى التي أقام عليها المسلمون دولتهم. ولقد قامت هذه الحضارات على وسائل أخرى.

أولاً: الإعلام

عائد من أمريكا... عائد وقلبي ملغم بالدمعة والإصجاب والمسد... عائد وقلبي ملغم بالأسى والحزن والغضب.

أما الإعجاب فأمريكا، ولا ينبغي هنا أن نخلط بين الإعجاب والحب، فالتاريخ قادة هذه الدولة ملء بما لا يبعث على الحب، بداية بما سطوره بالهتود الأحمر والزواج المختطفين من أفريقيا، مروراً بما سطوره بالقالبين وجوانيمالا ونمسا والمكسيك وشيلي وجواتاندا وكوبا وغيانا، ونهاية بما فعلونه بنا الآن. إنما هو إعجاب من عينة أن ترى لصاً قد اعتدى عليك بطريقة ذكية فتقول بدمعة وإعجاب «يا ابن لك ..».

وأما الأسى والحزن والغضب فلما نحن فيه الآن في مصر، فمازلنا حتى الآن نتناقل فيما تناقل فيه الشتمة وابن رشد، بل ولقد عدنا ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين إلى مناقشة قضايا كنا نظن أنها حست مع ثورة ١٩١٩ في عشرينيات هذا القرن، فإذا بنا نكتشف

مجالاتها الأساسية كالفيزياء والرياضة وعلم الأحياء والبيولوجيا الجزيئية.

ويعتقد جانب كبير من المفكرين في العالم أنه إذا كانت مقاليد التقدم في العقود الأخيرة في يد علوم رقائق السيليكون، فإن التقدم في العقود المقبلة سيكون في يد علوم الحياة كالهندسة الوراثية والبيولوجيا الجزيئية. وعلى هذا، فإن الجهات القيادية في أمريكا تعتبر أنه في وجود ٤٠ % من السكان لا يؤمنون بالتطور البيولوجي، عقبة خطيرة أمام التقدم الحضاري.

ولن نعرض هنا بالتفصيل لمسوى تدريس العلوم في المدارس، فالمدرسة البنائية وغير البنائية، تتمتع بمكانة مهمة في المجتمع، والتدريس، وخصوصاً تدريس العلوم، هو أشرف وظيفة يمارسها إنسان، ووسائل الإيضاح والتعليم لها الأولوية الأولى في ميزانيات الولايات المختلفة.

ولكن وإلى جانب هذا كله فإن الدولة قد تمكنت من فرض العلم على وسائل الإعلام والثقيف المختلفة. ففي ولاية صغيرة وفقيرة مثل فلوريدا، توجد قناتان متخصصتان تماماً للعلم - إحداهما تدعى «الاكتشاف» (Discovery) والأخرى تدعى «قناة التليفزيون التعليمية» (TLC-Television Learning Channel)، هذا إلى جانب البرامج العلمية التي تذاع على القنوات الأخرى. ويركز عدد من هذه البرامج - لأسباب كالتى سبق إرضاها - على البيولوجيا الجزيئية والهندسة الوراثية والتطور والبيئة وتكثُر

فيها جمل وتماثيل «الانتخاب الطبيعي» وبقايا الأصابع. ولا عجب فإنه من الصعب في العصر الحديث تفهم علوم مثل وظائف الأعضاء، والتشريح، والهندسة الوراثية، بل، وفي رأى هوكنز في كتابه عن «تاريخ الزمن»، أنه لا يمكن تفهم علم الطبيعة، إلا في ظل تفهم كيف يعمل المخ البشرى، الذى تطور بالانتخاب الطبيعي إلى ما هو عليه الآن.

وإلى جانب التليفزيون، فلوست هناك صحيفة أو مجلة أمريكية محترمة تخطو من صفحة للعلم يحررها محرر كفء قادر على تبسيط أخطر الحقائق العلمية دون أن يحول صفحاته من صفحة للعلم والإعلام إلى صفحة للإعلان.

وهكذا، ففي بلد من أشد بلاد العالم تقدماً، فإن العلم تزايد جرعته يوماً بعد يوم، أما علمنا، فالعلم يزدري بالقياس للنام لحساب برامج في التليفزيون تتحدث عن روث الجان ولحساب صفحات في الإعلام المقروء تتحدث عن كرة القدم.

هذه هي مكانة الثقافة العلمية في أمريكا وهي لا تنفرد بهذا، فهذا هو الوضع في بلدان العالم كافة التى تهدف إلى مزيد من التقدم. وهذا هو الوضع عندنا، وهو الوضع السائد في بلدان العالم التى تسير إلى الخلف. وهكذا تنسع الفجوة بين تقدمهم وتخلفنا، وهكذا قربنا من القرن الواحد والعشرين وقد أصبحنا عبيكاً على الحضارة والتقدم، وليس لدينا ما نقدمه سوى الوقود الحفرى الذى سيفقد قيمته خلال ربع قرن. وهكذا أصبحنا في

خطر أن يتركنا العالم المتقدم لدفن مع نفاياته.

ثانياً: المراكز العلمية والمتاحف أ - مركز أيكوت

مؤسف وممزن بل ومفزع إذن ما آلت إليه ثقافتنا خلال ربع قرن. ولعل أشد مظاهر هذا التدهور إبلاماً للنفس هو ما حدث للثقافتنا العلمية، فقد انهار واختفى من حياة أبائنا وبناتنا كل ما له علاقة بالعلم، واسترلى على عقولهم الشابة الدجالون والنصابون. اختفت المعامل من المدارس، اختفى الإعلام العلمى، وتدهورت المتاحف العلمية؛ اختفى متحف العلوم، واختفى متحف الجيولوجيا (أين ذهبت مقتنياته التى كانت لا تقدر بمال؟)، أغلقت القبة السماوية، تدهور المتحف الزراعى، وتدهور متحف السكة الحديد.

أما في العالم الذى يتحرك إلى الأمام فالأمر مختلف...

تقع أورلاندو Orlando، وهي مدينة سياحية صغيرة في ولاية فلوريدا، على بعد ١٠٠ ميل شمال ميامي، مشفى أكرواء أمريكا. يوجد بهذه المدينة الصغيرة عشرات من الأماكن التى يعشقها السياح، ولكن أروع ما فيها هو مركز إيكوت EPCOT. وإيكوت هي الحروف الأولى لجملة تعنى «النموذج الأول التجريبي لمجتمع التمدن. Experimental Proto-Community of Tomorrow».

ويجىء إلى هذا المركز يومياً مئات الألوف من الزوار الذين يفتنون من جميع أنحاء العالم بزيارة هذا المركز العلمى الجميل.

تنتشر مباني هذا المركز حول بحيرة رائعة وعلى مساحة تبلغ حوالى ألفى فدان. ويوفر المركز وسائل النقل المريحة لزواره: متروبول يصل الداخل بالخارج، لنشات فى البحيرة، أوتوبيسات فى الطرق، عشات من العربات الكهربائية للمعوقين وعربات صغيرة للأطفال، كما يوفر عشات من المطاعم الصغيرة والكبيرة ووسائل الاتصال المختلفة. ويغطى جانبها كبيراً من مساحة المركز أربع النباتات وتنتشر فيه النافورات الساحرة التى ترقص مياهها على أنغام الموسيقى وعلى الأضواء الملونة المبهرة ليلاً. وكل بوصة مربعة فى الألفى فدان تنطق بالاهتمام البالغ بالجمال والنوق الرفيع.

بذاتر حول البحيرة قوسان من المباني: القوس الأول يسمى «عالم المستقبل Future World»، والثانى يسمى «معرض العالم World Showcase». فى القوس الأول توجد مبان يتناولين عن العلم وعالم الغد يناوون أهمها:

- كوكب الأرض مركب فضاء.
- عالم الطاقة.
- البحار الحية.
- الاتصالات.
- الأرض.
- رحلة فى عالم الخيال المبدع.
- عجائب الحياة.

وفى القوس الآخر (معرض العالم) تعرض بعض الدول أروع ما عندها من ثقافة وعلم بعروض سينمائية ومسرحية ومطاعم وأماكن لبسج الهدايا. ويمثل الدول العربية والأفريقية والإسلامية فى هذا المعرض دولة واحدة هى المغرب.

يستعمل فى العروض كلفة وسائل التوضيح المختلفة: سيما على شاشات دائرية أو مجسمة، آلات صوت سدريه، نماذج متحركة، مئات من الكمبيوترات التى يمكن تشغيلها بلمس الشاشة، عشات من الروبوتات التى تتلقى التعليمات بالصوت وترد عليها كتابة وصوتا، والخاصية العامة هى الدقة العلمية البالغة والشرح الواضح القادر على الوصول إلى كل المستويات.

إن أستطيع طبعاً أن أصف المركز الذى زرتة فى العام الماضى لمدة يوم ثم صممت هذا العام على قضاء يومين به لمحاولة استيعاب جانب كبير منه. ولكن ليسمح لى القارئ أن يأخذ فى جولة سريعة ببعض المنشآت.

الأرض مركب فضاء Spaceship Earth:

يوجد المعرض فى مبنى كروى ضخمة قطره حوالى مائة متر، يصل الزائر من المدخل إلى رصيف يتحرك بسرعة مماثلة لسرعة مركبات مفتوحة تسير على قضبان. وتتحرك هذه المركبات بالزائر فى رحلة تستمر حوالى الساعة خلال عروض تستغرق ثمانية عشر طابقاً لدخل المبنى. خلف كل مقعد توجد

سماعات تشرح للجالس ما يمر به وما تذيعه السماعات فى كل مقعد تختلف عما يذاع فى المقعد الذى يسبقه أو المقعد الذى يليه. حسب الموقف من العروض الموجودة، تمر المركبة المغسوحة، بعروض متحركة رائعة عن تطور الجنس البشرى من الإنسان العاقل Homo erectus إلى الإنسان العاقل H. sapiens، ثم إلى عصرنا العالى مروراً بالعصر الحجري أيام الإنسان الصياد الجامع Hunter gatherer إلى استئناس الحيوانات والزراعة ثم تمر ببده الاتصال والكلام ثم قسم رائع ضخم عن الحضارة الفرعونية والحضارة الآشورية ثم الهيلينية ثم الرومانية ثم عصر حضارة العلم والصناعة ثم عصر الإلكترونيات والكمبيوتر ثم عصر البيوتكنولوجى والهندسة الوراثية. النماذج كلها متمركة متكاملة تكاد تكون مطابقة للواقع. وتنتهى الجولة بدراسة تفصيلية لمنظر الأرض من الأقمار الصناعية.

عالم الطاقة Universe of Energy:

يدخل الزائر قاعة ضخمة يحوطها شاشات عرض دائرية تعرض تاريخ وأنواع الطاقة؛ والطاقة أساساً نوصان: الطاقة غير المتجددة ومنها طاقة الحفريات Fossil fuel مثل الفحم والبترو، والطاقة المتجددة مثل الرياح والشمس وأمواج البحر والمد والجزر... إلخ. ونفهم من الفيلم أن الطاقة غير المتجددة سوف تفقد الجانب الأكبر من أهميتها خلال ربع قرن لأسباب عديدة

منها نفاذا (فهي غير متجددة) ومنها أيضا أثرها على البيئة. ويُعد العرض لتحريك مقاعد القاعة على شكل مجموعات صغيرة للمرور بنماذج مختلفة للطاقة. ونظم في نهاية الرحلة أن كل الطاقة المستخدمة في هذا العرض مستخرجة من خلايا ضوئية كهربائية Photo voltaic cells على سطح المبنى.

الأرض The Land :

عروض متعددة عن علاقة الإنسان بالأرض، في أحدها يركب الزائر مركباً يسير في قناة ويمر به بين أنواع متقدمة من تكنولوجيا الزراعة. في قسم الزراعة لأعلى، يرتفع شجر الخيار إلى عشرة أمتار مستنداً على هياكل بلاستيكية. وتحمل الشجرة عشرات الثمار، وجذور الشجرة موضوعة في كوب كبير من المياه تحتوي على ما تحتاج إليه من الغذاء. وفي مزارع السمك مئات الأطنان من أنواع متعددة من الأسماك. يوجد في قسم علاقات المحاصيل، دراسة علمية وإفنية عن أثر كل محصول على غيره من المحاصيل.

المبتكرات Innovations :

مساكن القذ، حمامات القذ، مطابخ القذ، مكاتب القذ.

ثقافة القذ تدخل مركز إيكوت وتخرج منه إنساناً آخر. كم هو جميل هذا العالم، كم هو قادر هذا الإنسان، كم هو رائع هذا المستقبل...!!

وهكذا تصنع الأمم المتقدمة وعياً متحصراً لأبنائها. بينما نصنع نحن تخلفاً بترك أبنائنا لخفاقة الدجل والكتب الصغراء.

ب - مؤسسة سميثسون

يمتد وسط واشنطن طريق عريض جميل محاط بالحدائق الواسعة يدعى المول The Mall. ويبدأ هذا الطريق عند مبنى الكابيتول وينتهي بمسلة واشنطن - وهي بهذه المناسبة على عكس ما كتب البعض، مسلة صناعية داخلها مصاعد وأعلامها نوافذ تطل على المدينة. على جانبي المول يوجد عديد من المؤسسات الحكومية، وتوجد أيضاً مجموعة من المتاحف الضخمة. وتقع هذه المتاحف مؤسسة تسمى السميثسونيان.

ولد جيمس سميثسون J. Smithson (١٧٦٥ - ١٨٢٦) في إنجلترا وتعلم في كمبريدج. وترى على احترام العلم والبحث العلمي. وله مقولة بسيطة مشهورة (إن الرجل الذي يستطيع بالمشاهدة والبحث العلمي وإجراء التجارب أن يضيف للمعرفة البشرية هو عضو مهم بالمجتمع).

ترك سميثسون - وقد كان ثرياً جداً بالورثة - كل أمواله لإنشاء مؤسسة تحمل اسمه في واشنطن والحبث المعرفة بين البشر، وسميت المؤسسة - مؤسسة السميثسونيان، - The Smithsonian Institution. وإسمح لي أيها القارئ العزيز في هذا المجال أن أكتب حزناً وأسى على ما يخصن له أثيراوت وأثرياء العرب جميعاً

(باستثناء قلة) أموالهم في نهر وسفاهات.

تدير مؤسسة السميثسونيان في واشنطن وحدها ستة عشر (١٦) متحفاً علاوة على أحد أكبر حدائق الحيوان في العالم وعلاوة على متاحف في مدن أخرى أهمها نيويورك. وتملك ١٣٩ مليون عينة ونموذج في متاحفها وتستعمل هذه النماذج في تحقيق هدفها الرئيسي وهو الزدياد ونشر المعرفة، وعلاوة على هذا فالمؤسسة مركز أبحاث، وبها مراكز تعليم، وتطلي ملاحاً دراسية لتفشرغ للفن والعلم والتاريخ. ويوزر متاحف السميثسونيان سفيراً حوالي ٥٠ مليون زائر.

من أهم متاحف السميثسونيان للمرجودة بالمول: متحف التاريخ الطبيعي، المتحف القومي للفنون، متحف الطيران والفضاء، متحف هورشورن وحديقته للفن الحديث، متحف الفن والصناعة، متحف الفن الأفريقي، المتحف القومي للتاريخ الأمريكي...

ودخل جميع هذه المتاحف، وحديقة الحيوان، مجاني. وذلك باستثناء بعض العروض الفاصلة كالسينما والقبة السماوية، ويدخلها على كل حال بأسعار تافهة بل وتخفيضات لكبار السن. وأمام هذا العرض الرائع والبروفيه المفتوح، من وجبات العلوم والفنون، يكاد المرء يفقد صوابه ويصسى ما حوله وأن يفقد الإحساس بالزمن.

رغم أن متاحف القرن تخرج عن دائرة هذه المقالات لكن لابد لنا أن نذكر

قاعة الحفريات وتاريخ الأرض:
كيف بدأت الحياة، ما هي أقدم حفرة،
مضى هجرت النباتات والحيوانات البحار
إلى سطح الأرض، ماذا حدث لحيوانات
مثل التيرانوسورس Tyranosaurus،
جذع أقدم شجرة معروفة، فك أقدم قرش،
نماذج متعددة للديناصورات...

قاعة تنوع الحياة: كيف تأكل
الكاراكوتلا (أحد أنواع الحناكب) أنواع
الديدان السامة، كيف تنفخ الصنفاة، ما
هي الأحياء التي تعيش في أعماق البحار
على عمق كيلو مترين في ظلام داس.

قاعة الحشرات: وبها آلاف من
الحشرات الحية، كيف تأكل وكيف
تكادس وكيف تضرر الإنسان وكيف
تفيد.

معمل الجينات للأطفال: وبه أيضاً
متخصصون يقومون بشرح الجينات
والطور للأطفال.

حدائق الحيوان National Zoological Park :

يحتوي على مساحات شاسعة من
الحدائق والتلال والبحيرات والأقفاص،
بها حوالي ٣٠٠٠ حيوان من ٥٠٠ نوع،
أغلبها من الحيوانات المهددة بالانقراض.
ومن مبانيتها المهمة مركز الزواحف
الملى بألوان مختلفة من هذه الحيوانات
مع شرح واف لطبيعتها، ومحلة الحفاظ
على الشيتا، وبيت للباندا، وبيت للغريرا
والأوربانوجوان (إنسان الغابة) ... وتتميز
الحديقة بالشرح الراقى التفصيلي لأهم
خواص هذه الحيوانات.

والمتحف قبة سماوية تسمى باسم عالم
الفيزياء أينشتاين Einstein Planetarium،
وهي تقدم عروضاً عديدة عن
الفضاء، كما توجد قاعة عرض سينمائي
مزودة بآلات عرض خاصة على شاشة
بارتفاع ٢٠ متراً (تدعى IMAX) وتقوم
القاعة بعرض أفلام أهمها فيلم تفصيلي
كامل عن أول رحلة فضاء تشترك فيها
سيدة. والعرض، بفضل آلات العرض
والصوت المتقدمة، يجعل المتفرج يشعر
بأنه قد اشترك بنفسه في هذه الرحلة.

المتحف القومي للتاريخ الطبيعي National Museum of Natural History:

يجمع المتحف في مخازنه ومعارضه
حوالي ٨٠ مليون قطعة تحتوي على ما
تصله نشرات المتحف بأنها «عينات من
كوكب الأرض ومن الأشياء التي يصنعها
قائده». ومنها معادن وصخور من
النيازك وحفريات عمرها ملايين من
السنين وماسات، منها ماسة الأمل
Hope، أكبر ماسة في العالم،
والديناصورات والأقنعة والموميאות
والنمر والوبر والأفيال والحيوانات الجربلية
Marsupials. وتصف للنشرات المعرض
فقول «إن العينات التي تراها، وتلك التي
نخزنها، تلعب دوراً مهماً في البحث
العلمي، فهي تصق نتائج الدراسات
السابقة، وهي مصدر أفكار عن أبحاث
المستقبل».

ويحتوي المتحف على عشرات من
قاعات العرض الرائعة للتعليم منها مثلا:

أن متاحف السميثسونيان في المل
تحتوي على أروع المقتنيات العالمية
إذ يحتوي مثلا المتحف القومي للفنون
National Gallery of Art على
المكتبات الأصلية للنفسية لأهم كتائس
العالم معمارياً بأحجام ضخمة يصل
ارتفاعها إلى ٧-٨ أمتار. كما يحتوي
على آلاف المقتنيات من رسوم الفنانين
من جميع أنحاء العالم ومن المدارس
الفنية المختلفة من رمبراند وريبنز
ونولاند إلى مائيس وجوجان وغان
جوخ وتولوز لوتريك وبكاس إلى الفنانين
الأمريكيين المعاصرين بفهم السوبر
الجدل. أما متحف هيرشهورن Hirshhorn
Museum and Sculpture Gar-
den فيتميز إلى جانب الرسم بمئات من
التماثيل الصغيرة والكبيرة لروبان ودوجا
ومائيس وهاردي مور وبكاس.

ولمعد أبها القسائر للعزيز إلى
موضوعنا الأصلي وهو «الثقافة العلمية»
ولتسمح لي أن أخذك في جولة سريعة
ببعض متاحف السميثسونيان العلمية:

المتحف القومي للطيران والفضاء National Air and Space Museum :

يضم المتحف في قاعاته نماذج
حقيقية مع شرح واف لأهم أنواع
الطائرات منذ محاولات الطيران الأولى
إلى الطائرات النفاثة. ويضم المتحف
أيضا نماذج لأهم مركبات الفضاء ومنها
غرفة القيادة الفنية لمركبة الفضاء أبولو
١١ التي حملت رواد الفضاء إلى القمر،
كما يضم قطعاً من مسخور القمر.

ولعل أروع ما فى الحقيقة هو المبنى الذى تقوم بإعداده بعنوان «كيف يفكر الحيوان».

أرأيت أيها القارئ العزيز الفارق؟

أرأيت كيف نستورد الأفلام العلمية الرائعة التى صنعت لإثارة التساؤل ونحب

العلم فى الأطفال والشباب فنلزمها بتعليقاتنا السطحية الغبية قبل عرضها؟

أرأيت كيف يقوم أثرياء رأسماليتهم المنتجة بتشجيع العلم والتقدم بينما أثرياء رأسماليتنا الطفيلية التى قامت على التجارة فى البضائع الفاسدة وعلى

المضاربة على الأرضى وعلى بناء المباني بالأسمنت المغشوش بنهب للناس وتشجيع الدجل والجهل تحت راية السوق المفتوحة وآليات السوق والانفتاح، بينما يحضن فى قبره آدم سميت الذى هاجم فى كل ما كتب هذه الرأسمالية الطفيلية المستظلة برايته! ■



نشأة الإنفـمالـات وتطورها في الحياة الاجتماعية

• تعريف بالكاتب

قا ولد جان دوڤينيون عالم الاجتماع الفرنسي المعروف عام ١٩٢١ بالروشل بفرنسا. وهو إلى جانب علم الاجتماع الذي يدرسه في جامعة السوربون بباريس (٧) يدرس المسرح والأنثروبولوجيا والفنفسه. كما أنه مصنف وكاتب رواية. ويعد أن عمل مساهماً خاصاً لعالم الاجتماع الفرنسي المعروف جورج جورڤينتش في جامعة السوربون عمل أستاذاً بالجامعة الفرنسية، ثم جامعة تور الفرنسية، ثم في جامعة باريس (٧). وهو يشغل أيضاً منصب رئيس قصر ثقافات العالم بباريس، وله عديد من المؤلفات (ثلاثون كتاباً) الأدبية والاجتماعية. ونشرت له رواية جديدة بعنوان «القرى الوطني»، ثم تأملات في مذكرات جورج بيريك تحت عنوان «العلاقة». وهذا العرض لكتاب جان دوڤينيون بعد الخطوة الأولى في إطار مشروع أشمل وهو ترجمة الكتاب بالكامل تحت عنوان «تطور الانفعالات في الحياة الاجتماعية» الصادر عن دار المعلومات الجامعية الفرنسية في طبعته الأولى: في

جان دوڤينيون
ترجمة وتقديم: إلهام غالي

التجارب والإطار الاصطلاحي والبعـد النظري؟ هل يتوازي مفهوم الانفعال والانفعال نفسه؟ هل يتطابق الانفعال وقواعد الانفعال اللغوية والمنطقية؟

يلتقى المؤلف من شك كثير من الباحثين والمفكرين في إمكانية تعدد مفهوم سوسيولوجي للانفعال نتيجة شيرع الانفعال في سوق الموضة وما أثاره من ثثرة عامة منذ أن عرفت أوروبا عصر التنوير وما صاحبه من سقوط ثقافي ومادى واضح.

• تعريفات إشكالية

إن الانفعال، حسبما يرى جان دوڤينيون، أسلوب معين في الحياة، فعل من الأفعال الاجتماعية الفريدة ومظهر من مظاهر الوعي بروابط العالم .

وهكذا، فالانفعال جانب من إشكالية الفعل. والفعل Acte هو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أولاً، كالهية العاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً. وفي اصطلاح للنساء العرب أن الفعل هو ما دل على معنى في نفسه مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة، وقيل الفعل

. يناير ١٩٩٠. وقد سبق أن صدر له في اللغة العربية كتاب في سوسيولوجيا المسرح عام ١٩٧٦ في دمشق بسوريا، حيث قام بترجمته الأستاذ حافظ انجماني.

• محور الكتاب

ويدير هذا الكتاب الجديد «نشأة الانفعالات وتطورها في الحياة الاجتماعية» لمؤلفه العالم الفرنسي جان دوڤينيون حول محور أساسي هو الفهم السوسيولوجي لمصطلح الانفعال. ويتساءل عما إذا كان ممكناً أن يرتبط بدلالة ثابتة لا تتغير مع تغير السياق الجماعي والفردى ومع تحول

كون الشيء مؤثراً في غيره. وأما الانفعال، فقد يترجم مصطلح Affect أو مصطلح Affection وقد يرادف مصطلحاً مغايراً لمصطلح Emotion. لكن ما يقصده جان دو فيلينيون من الانفعال هو مصطلح Passion.

ويرى العالم الفرنسي صورة الانفعال بمعنى Passion خلال التاريخ الفكري بشكل عام. إلا أنه لاحظ أثناء بحثه أن الأدباء هم أكثر من استعملوا هذا اللفظ للدلالة على محرك الإبداع في الرواية والقصة، على وجه الخصوص. فالأدب وليس علم الاجتماع، هو الذي يبدو وكأنه الأرض الخصبة لوصف تقلبات الانفعال.

وقد شاع شيوعاً كبيراً أن الانفعال محرك الروح التي تتشوق إلى الهروب من الإرادة أو من العمل أو من الفعل نفسه. وهكذا استعمل الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع هذا اللفظ للدلالة على جميع مظاهر التذبذب المستمر.

والانفعال عند أرسطو جنس من الأجداس البشرية، يعبر عن حالة من حالات الجوهر أو الإنسان المفعل فيه. ويرادف عنده الرغبة والغضب والخوف وغيرها من الحالات.

ويبدأ الانفعال من الاندفاع المألفي أو من العاطفة العنيفة. والتوالم الخارجية هي التي تحدد قوة الانفعال ومدى بقله.

ويستعمل ديكارت الفيلسوف الفرنسي هذا اللفظ للدلالة على ما تقوم به الروح من دفع للأشياء التي يحتاجها الجسد. وأما الفيلسوف الألماني لوبنتز فيرى أنه

يدل لا على عمليات الإرضاء ولا على رأى من الآراء، وإنما يدل على ميل من ميول النفس البشرية، أو بالأحرى على تحول ميل من ميول النفس البشرية وصاحبه مظهر من مظاهر المتعة أو اللغور.

وفي مفتتح القرن التاسع عشر بدأ أن هناك تيارين متباينين في تصوير الانفعال.

وأما الاتجاه الأول، فهو الاتجاه الذي يستوحى فكر الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت، ويضع هذا الفكر ضمن الإطار الأشمل للتقليد الإنجليزي الذي يقول بأن الانفعال عاطفة عنيفة أصلها فيولوجي.

وأما الاتجاه الثاني، فهو الاتجاه الفكري الذي يستقى مصادره الفلسفية من ألمانيا، وعلى وجه التحديد من أعمال الفلاسفة الكبار هيجل وكانط ولوبنتز فضلاً عن تأثير هذا الاتجاه في فرنسا في إطار فكر قسوربيس. وفكرة هذا الاتجاه العامة حول الانفعال تؤدي إلى التسليم بأن الانفعال انتهاء طارد أو نشاط لحظي للروح الإنسانية، حيث يغيب العقل عن أداء وظيفته.

وعند هيجل يبدو العقل الذي يسود التاريخ منفصلاً وليس فاعلاً قط.

واختلفت عديد من الطماء، وليس للفلاسفة لحسب، حول دلالة مصطلح الانفعال. والجدير بالذكر في سياق هذا الاختلاف هو الصراع الذي دار بين العالم الفرنسي ريبو وبين الفيلسوف الألماني العظيم كانط. فقد كان يرى

فيلسوف النقد الألماني أن الانفعال عند الإنسان مرض يستوجب العلاج. وأما العالم الفرنسي الآخر دو جاسي فقد وقف موقفًا مغايراً حيث رشح فكرة ضدية تؤدي في نهاية التحليل إلى أن الانفعال في صورته الحقيقية إحساس عميق المدى لا يحده إلا مقومات الأخلاق والمجتمع.

وإذا كان لفظ Passion هو اللفظ الذي استعمله الكتاب القدامى للتعبير عن الانفعال عموماً، وإن ترجمناه أحياناً بلفظ التأثير أو بكلمة الميل مع الهوى، فإن عالم الاجتماع الفرنسي الكبير جان دو فيلينيون أقصر على استعمال ثلاثة، يجازى في ظلها معاني الانفعال القوي ودلالات الانفعال الذي قد يكون من القوة بحيث يسيطر على ملكة الحكم والإرادة عند الإنسان والاستعمالات الدارجة بمعنى الانفعال أو النزوع الجنسي. كما يجاوز المعنى المعروف في الفكر الغربي القائل بأن الانفعال - بوجه عام - ميل عام وكلية وشامل قد يمارس بطريقة ثابتة قليلاً أو كثيراً دور الموجه للفعل والفكر.

إن التأثير أو الميل مع الهوى أو الانفعال عند جان دو فيلينيون لفظ يطلقه على ثلاثة مستويات من جملة سياقات الانفعال.

1- إن الانفعال إعادة تنظيم لهيكل الشخصية في إطار اتجاه أو ميل مسيطر أو طارد. ويستند في هذه النقطة إلى الكتابات الفرنسية المعروف سستاندال، حيث يقوم بالتمييز بين أمرين، أما الأمر الأول فهو حالات الانفعال، وأما الأمر

الثاني فهو الانفعال نفسه. ولهذا التمييز يمكن أن نطلق على الحب والغضب والفتن والغيرة صفات الحالة الانفعالية وليس الانفعال بوجه عام. والانفعال بوجه عام إنما هو إحساس يقدم عملية تركيز تتعارض مع التوزيع الطبيعي لمشاعر الإنسان. وبالتالي فالانفعال ليس شعوراً قسرياً ولا فكرة ثابتة. الانفعال مولد لأسلوب جديد في الحياة.

٢ - الانفعال ميل نحو المطلق أو أصل الانفعال الرغبة أو الميل نحو المطلق. ويتبع الانفعال دراما حميمة تقسم مسرحاً لتجليات الانفعال في حوار بين الفرد وبين الوجود الروماني أو بين الفرد وبين الكوننة الأسطورية.

٣ - الانفعال تعارض محبوس بين الارتباط أحادي الجانب لموضوع أو شيء ما ثم تعميمه إلى مثال مطلق، وبين ما يشعر به المنفعل أو المتأثر، رغمًا عن ذلك، أنه جوهر ذاته. شخصيته في عمقها مخنونة لكنها غير ملغاة بفعل الانفعال. وهنا يذكرنا عالم الاجتماع جان دوغينيون بعبارة آلان الفيلسوف الفرنسي المعروف بكتابه الشائقة والمختصرة: «الانفعال إنما هو أنا وليس أنا».

كذلك يتعرض جان دوغينيون عالم الاجتماع لظواهر ثلاث تصنع في نهاية المطاف الحركة الانفعالية: المجتمع خالق المصادرة أو اللغز، والسلوك، والصراع النفسي الذي يجعل المنفعل يتعارض فيما بينه وبين نفسه، وبينه وبين المجموع الاجتماعي.

وقد يبدو علم اجتماع الانفعال أكثر طموحاً من العلوم النفسية والاجتماعية والإنسانية الأخرى، التي تنظر إلى الظاهرة من منظور مختلف. وقد يبدو أيضاً أن المقاربة السوسيولوجية لظاهرة الانفعال الجماعي أكثر تناقضاً من المقاربات الطبيعية الأخرى. إذ كيف يستطيع عالم الاجتماع أن يجيب عن السؤال التالي: كيف يتمي المجتمع الإنساني الانفعال ويؤثر في الوقت نفسه؟ وتكرار الظاهرة خير دليل على الحاجة السوسيولوجية الأساسية والماسة إلى ضبط هروب الانفعال من مختلف أشكال الصيرورة والتاريخ. وموافقة الإنسان المنفعل على إعادة انفعاله إنما هو بالحدود جوهر الانفعال أو ماهية التأثير أو دلالة الميل مع الهوى.

والمعروف أن الإنسان المنفعل يرفض المستقبل باسم الماضي. لكن الإنسان المنفعل كائن عاجز عن أن يهتم بأبعاد المستقبل نتيجة الإحساس القوي الماروم بالحاضر، وبسبب نقطة الرغبة الأتنية المستمرة للحاضرة أبداً.

وقد أجمع العلماء على أن الانفعال من مكتوج للحضارة. فغاية الانفعال إنما هو أن يقع نفسه أمام أعين الآخرين ويرمز للماضي باعتباره قالباً مقدساً. وبما أن الماضي هو ذات الموضوع الانفعالي أو هو المعيش، فالأنا تقرر نفسها بالحاضر في صيغة متبادلة أو في سياق يكاد يكون سحرياً أو أكثر سحرًا من الاقتران الديني؛ من اقتران الدين بالانفعال.

● الانفعال أنواع

إن الانفعال حملات أو أنواع .. أهداف وأشكال. فهناك الشعور بالأمل والإحساس بالخوف والغضب والعداوة والحب... وإن تشابهت فيما بينها في بعض الأحيان. وقد أشار المفكرون القداسي إلى أنه لا يجب وضع قائمة ترتب فيها مختلف أشكال الانفعال. إلا أنهم توصلوا إلى أن الانفعال يقتصر في جوهره على نوعين: العداوة والحب.

وإذا حاولنا - حسبما يرى جان دوغينيون - أن نصف الانفعالات، ففي مقدورنا أن نحصر التصنيف الأساسي في حدود الأنا والعالم والآخر. ثلاثة محاور أساسية يقوم عليها الانفعال. فهناك شهوة الأكل والبخل، والانفعال الطائفي. وهناك أيضاً الانفعال بالآخر ومع الآخر في سياق الحب والإنسان الطموح وأخيراً هناك الانفعال في العالم أو بالعالم في سياق اللعب أو الأعمال الثقافية. الانفعال في العالم أو بالعالم أو عبر العالم إنما هو غزو للعالم ويحت عن معرفته والسيطرة عليه.

إلا أن جان دوغينيون يلاحظ أنه رغمًا عن صحة هذا التقسيم الثلاثي إلى: الأنا والعالم والآخر، فالانفعال يتجه في صورته العامة وشبه الدائمة إلى الدوران حول مركزية الأنا. مما يجعل الانفعال نوعاً من أنواع الأنانية أو سحرياً من ضروب الرجسية.

● مثال الحب

إن الحب كما هو معروف رغبة في الامتلاك أو في الاتحاد مع الآخر. وهناك

شكلان من الحب حسب عبارة بلزك أنه الشكل الأول فهو الشكل الذي يتحول من خلاله الحب إلى أمر من الأوامر. وأما الشكل الثانى فهو شكل التنفيذ.

لكل جهة من هذين الجهتين وعى كامل بالتقدير المتبادل. وبشكل أكثر وضوحاً فإن الحب مشاركة فى الحركة الصميمة التى من خلالها يتم تجاوز الآخر.

ويستخلص جان دوڤينيون - مستلهماً ستاندال - أن الحب إما شهوة أو انفعال، إما حب عصى، وإما حب فضولى. والحب رغبة فى أن يحبك الآخر. يمارس الحبيب الضغوط لكى يظهر مرموقاً فى مواجهة وعى الآخر.

وأما سارتر فى كتابه «الوجود والمعدم» فهو يؤكد على أن للرغبة فى الاستلاك إما هى رغبة فى الوجود. وعند هيجل يكمن الحب فى شعور الكائن الحى بحويته، أو بأن الأفراد المجتمعية لا يشكلون إلا كياناً واحداً. وعند الرومانسيين الألمان، هولدرلين وتوڤانيس، يعنى الانفعال الرغبة فى الشيء المجهول ترقى فى المرأة إلى رمز العالم وممكن الوحدة الكونية. وفى التراث المسيحى الفكرى، عند ديكرت وماينبرونش، من المستحيل اعتبار

الانفعالات أكثر من استلاك لبعض المشاعر المتعلقة بالجسد أساساً.

أما بالنسبة للفلاسفة العقلانيين فالانفعال خطأ وسراب واحتقار للأرضنا المربطة والمنتهية بالوجود الإنسانى، وتمرد للفرائض ضد العقل. وكما يرى جان دوڤينيون أيضاً أن الإنسان المنفصل يفضل الوجود على الخيال ولا يرمى الإشارة إلى أن الانفعال هو الإنسانية نفسها.

بيما يوجد للانفعال أبعاد تملعه دائماً من للتدخل بالتجربة للفتية: ويجوز أن نسلّم بأن الفن والانفعال يسبحان فى الخيال، ولكن الفن يعرف هذا الضرب بيما تحاول الشهوة التجاهل التام. «فنحن نرغب دائماً فى أن يستمر الحب ونعرف سلفاً بأنه لا يستمر». كتب هذه الكلمات الكاتبة الفرنسية كاسى محاولاً إيجاد تفسير للرغبة. هذا ويضيف، أنه لكى تتم عملية الخلق الإبداعية، لابد من الحب والتجرد فى آن.

● خطر الانفعال

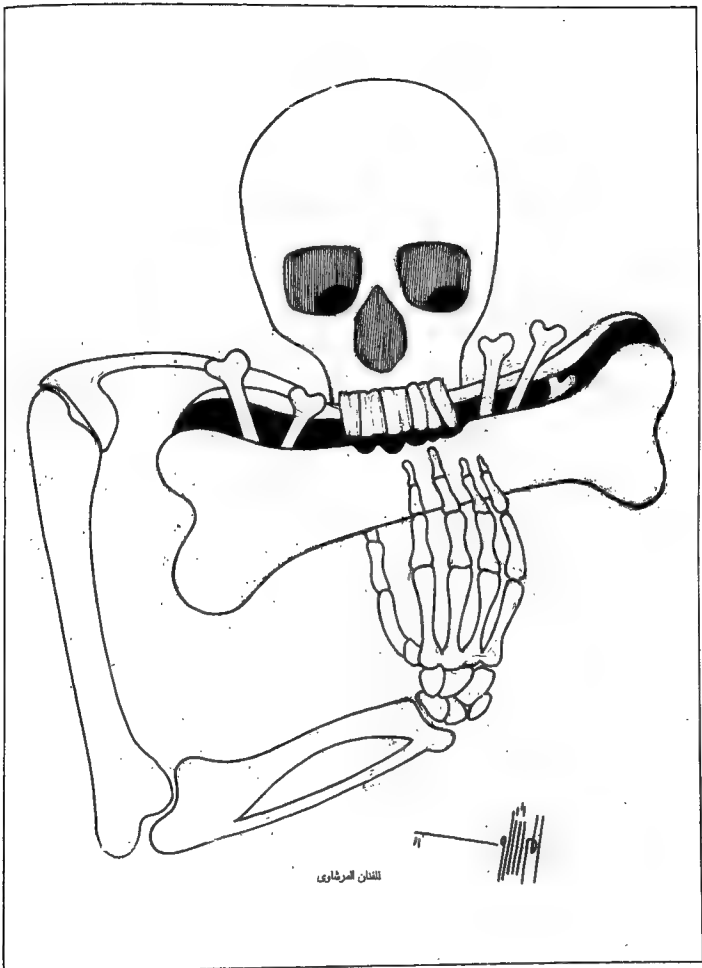
ويرى جان دوڤينيون، أن ما يسمى عند دوركايم بـ «مصدر مستقل للفئة» تفاجئ الذهن لأنها تقوم بتوتر فى تناقض البنى، وكل شكل اجتماعى يعطيه صورة أصلية. وهذا الغليان يطلق عليه غليان الحبكات، يولد من صراع الحتميات

والحياة، حين يتمرد الرجل والمرأة ضد القوانين ومحاولة تجاوز المعروف بالطوباوية. فإذا كان الانبهار بالمكن هو الأقوى من تنظيهم أو إدارة الواجبات الاجتماعية، فلا نستطيع أن نرى انبثاق الأخلاق؟

إن الاختبار المقارن للانفعالات - وصيرورتها فى الحضارات المختلفة هو المحور الرئيسى لهذا الكتاب.

إن هذا التفسير يحاول الكشف عن هذه الصور الساخطة الفردية والتي تعد قوالب لسلوك الاجتماعى؛ «إعادة بناء الطوباوية، فى دهايلز الحياة التى تظهر خارج القواعد والقوانين.

إن كل ما تفرزه صيرورة الحياة من ظواهر إنسانية تستحق للدراسة والفهم لاستثمارها من أجل حياة اجتماعية سعيدة نسبياً. إنها ظواهر ليست بعيدة عنا، وإنما هى ملازمة لنا فى الوقت نفسه. نكتشف فيها ذاتنا الحقيقية كما هى وبدون أقنعة، فتجيب لنا عن: من نحن. كما نحن وليس كما نريد أن نكون. وسوف نكتشف أيضاً فى هذا الكتاب أنه لا يتعامل بالمرّة حول الإنسان على طريقة مفكرى القرن السابع عشر وإنما يكشف لنا عن رؤية جديدة فى معالجة وتفسير عديد مما كتب حول موضوع «الانفعالات فى الحياة الاجتماعية».



أثينا السوداء

١٨٥ أثينا السوداء، أثينا المطرية، حسن حنفى.
٢٠٠ ألبير قطيري يفوز بجائزة جمعية الثقافة الفرنسية، رفعت بهجت.

١ - مقدمة: أثينا السوداء ملحمة مصر:

لأول مرة في تاريخ الدراسات القديمة، يونانية وشرقية وعلى نحو مباشر وأسلوب علمي دقيق وتحليل تاريخي مفصل، يتم القضاء على أسطورة المعجزة اليونانية التي جعل اليونان بداية الفكر والعلم والأخلاق والاجتماع والسياسة والفن والرياضيات والمنطق والفلسفة وكان الحصانة اليونانية خلق عبقرى أصيل على غير مثال، لم تمبقها حضارات أخرى، ولم تحصل بها مصر القديمة ولا كنعان، ولا بابل، ولا آشور، ولا فارس، ولا الهند، هي أوربية النشأة والطور، نشأت نتيجة غزو شعب محلى متميز آرى من الشمال أو هندي لورى من الشمال الشرقى. وهذا هو النموذج الآرى، الذى يرد الحصانة اليونانية إلى أصل آرى أى أوروبى غربى كرامية للشرق وإنكاراً لخصارته بسبب المصرية القديمة فى الغرب واللى وجهت أبحاثه ودراساته التاريخية، فى حين اصترف المؤرخون اليونانيون أنفسهم مثل هيرودوت بفضل الفرويق عامة ومصر خاصة على اليونان، وتكلمة اليونانيين مثل فيثا شورش وطاليس وأقلاطون وهيرودوت نفسه على أيدي المصريين فى جامعات مصر، خاصة فى منف. وقد استمر هذا والنموذج القديم، حتى اشجعت المصرية، وبدأ الاستعمار فى القرن التاسع عشر، فتم التحول من النموذج القديم إلى النموذج الآرى. فالعلم توجهه السياسة وأحكام التاريخ تدرس فى علم اجتماع المعرفة، ودراسات للفرويق على الشرق ليست دراسة موضوع بل موضوع دراسة أسوة بالاستشراق كما فعل إدوارد سعيد من قبل مع صورة الشرق فى كتابات المستشرقين التى تكشف عن عقلية الغرب أكثر مما تكشفه عن موضوع الشرق.

والكتاب هو «أثينا السوداء» مؤلفه مارتين برنال. والكتاب فى حد ذاته جميل ودال يدعو إلى التفكير والتساؤل، أثينا ليست بيضاء أى أن مصدر حضارتها ليس الغرب الآرى بل أفريقيا السوداء أو الشرق السامى فى آسيا. لذلك وضع المؤلف عنواناً فرعياً «الجذور الأفريقية الآسيوية للحضارة القديمة» (١).

أثينا السوداء أثينا المصرية

تسلسل حلقى

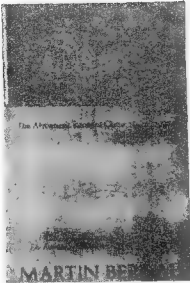
يتكون الكتاب من ثلاثة أجزاء:
الأول: صنع اليونان القديم ١٧٨٥ - ١٩٨٥
أى على مدى مائتى عام وقد صدر علم ١٩٨٧ وهو دراسة على دراسة ومراجعة لدراسات سابقة تكشف عن التحول من النموذج القديم إلى النموذج الآرى التى بلغت الذروة فى منتصف القرن التاسع عشر واللى تميزت برد الفعل الرومانسى الحضرى على التنوير والغرة الفرنسية وتدعيم توسع الشمال وامداده فى قارات أخرى. ويفعل مبادىن واسعة وعلوماً عديدة مثل المسرح، والشعر والأسطورة والمناقشات اللاهوتية، والدين الباطنى، والفلسفة، والسيرة الذاتية، واللغة، والروايات التاريخية، والدراسات التاريخية الحديثة. ويعد نموذجاً للدراسات البيئية واكتشاف توجه جديد من النتائج من مبادىن مختلفة نحو اعادة واحدة.

والثانى: التحليل الأركيولوجى والوثائقى وقد صدر بعد الأول بأربع سنوات فى ١٩٩١ إجابة على سؤال: اليونان أوروبية أم شرقية؟ ومن أجل إحياء النموذج القديم المعدل فى الآثار واللغة وهو دراسة للتاريخ نفسه دراسة مباشرة دون الاعتماد على دراسات الآخرين مع إعطاء أكبر قدر ممكن من التفصيلات حتى وكأنها تدرى شابة فى ذاتها على علم التاريخ وليست مجرد أدلة لإثبات صحة النموذج القديم وخطأ النموذج الآرى. ولكنها تهدف فى النهاية إلى التخفيف من النموذج الآرى المتطرف وإيجاد الأدلة والبراهين على النموذج القديم المعدل بحيث تكون الصافى بين النموذجين أقل مما هى عليه فى تمارضهما فى الجزء الأول.

والثالث: حل لغز أبى الهول لبيان النتائج المفيدة من النموذج القديم المعدل لشرح الجوانب المجهولة فى الأساطير اليونانية. ولم يصدر بعد ولكن المؤلف أعطى له ملخصاً فى مقدمة الجزء الأول مع ملخص المشروع كله بأجزائه الثلاثة.

وهو على وشك الصدور وفيه يبين أوجه التشابه بين الحضارتين المصرية واليونانية فى الديانات وأسماء الآلهة وأسماء الحيوانات وأسماء المدن والمواقع الجغرافية.

فالأجزاء الأول هو المشروع، الثانى الجزء الثانى بيان الأدلة على الدعوى، والجزء الثالث عليها. والجزء الثالث جمع



حضارة مثل لفظ Culture بالزعم من التمييز بين السلبية التي يشير إليها اللفظ الأول والمضارة التي يشير إليها اللفظ الثاني واستبعاد ترجمة لفظ الحضارة Culture بلطف الثقافة إلقاء للمحن العام على المعنى الخاص.

ثانياً: قصة أثينا السوداء.

ليست «أثينا السوداء» ملحمة مصر في التاريخ القديم وإشباعها على الشمال الشرقي والشرق والجنوب والغرب في العالم الأفريقي الآسيوي وفي الشمال في بلاد اليونان فحسب بل هي قصة في حياة مؤلفها، تعبر عن تجربته في البحث العلمي والدراسات التاريخية القديمة والمعاصرة في الغرب. وهي قصة طويلة ومعقدة الجوانب تكشف عن أهمية علم اجتماع المعرفة، وكيف أن الدراسات الإنسانية بالزعم مما تدعيه من موضوعية وحياد وهي في ذروتها في القرن الماضي إنما هي موجهة بالأهداف والأيديولوجيات السياسية مثل الداء للإسلام منذ انتشاره في مستعمرات الإمبراطورية الرومانية وبعبر الحروب الصليبية والرغبة في استردادها حتى الاستعمار الحديث ونجاحه في ذلك^(١).

بدأ المؤلف حياته العلمية بالدراسات الصينية وظل متغلباً بها على مدى عشرين عاماً خاصة باللاقات الثقافية بين الصين والغرب على مشارف القرن العشرين وبالمسابقات الصينية المعاصرة. وهو النموذج

أصل أسود. كما يميل إلى على موضوعي التفكير الكلي المقوم في إنجلترا وهو أيضاً من أنصار مساهمة الأفارقة في حضارة مصر مع باقي الأجناس وكذلك مساهمة أفريقي في صنع حضارة اليونان بالزعم من نقص أدلته وإخفاقه الأروبيين ذلك في العصر الحديث. ويذكر أدوار د سعيد الذي كشف عن الأساس العنصري الاستعماري في الاسترقاق «الأوروبي خاصة في القرن التاسع عشر، بعد أن وُثِّق الاسترقاق العدا التقليدي للإسلام كعدو للمسيحية. ويرتبط به رشد راشد الذي أثبت أن العلم ليس ظاهرة غربية فحسب بل هو ظاهرة في مصر وحضارات الشرق القديم، الأوسط والأقصى، وأن الاسترقاق قام على عداة لحضارات الشرق لأن للشرقيين غير قادرين على تنظيم حضارتهم وتأسيسها. كما يشكر أنور عبد الملك محققاً فضله ويحيل إلى مؤلفه «الأيديولوجيا ونهضة مصر» والذي صدر بالعربية أخيراً بملتان «نهضة مصر»^(٢). فكلاهما يشتركان في «روح الشرق».

وهذه الدراسة عرض لكتاب «أثينا السوداء» بأجزائه الثلاثة، ابتداء من القصة التي كتبها المؤلف لتفخيمها في الجزء الأول حتى قيل أن يصور الجزء الثاني والثالث. وهي مكتوبة بطريقة التقدم التي تجمع بين الشرح والتفخيص والجامع، للشرح من أجل الإسهاب في قضية يحرصها المؤلف، والتفخيص من أجل إبرازها والتركيز عليها ابتداء من نص المؤلف ولكن نهايات جديدة واستنتاجات أخرى، والجامع من أجل العودة إلى الموضوع في ذاته المستقل عن المؤلف وهو المصادر الأفريقية الآسيوية للحضارة الغربية في مرحلتها اليونانية ومعاملته بالاستقلال عن نص المؤلف. فلا يوجد فريق بين نص المؤلف والقارئ، بين النص المقروء والنص للقارئ، بين النص الأول والنص الثاني، من النقل الأول إلى الإبداع الثاني. بعد التمثل يأتي العرض، وبعد العرض يأتي للتأليف المستقل من أجل رد الاعتبار للحضارات الشرقية التي تم تهيمتها بحساب الحضارة الأوروبية بعد أن أصبح الغرب في عصره الحديثة مركز الحضارات، والحضارات الشرقية محيط له. وقد تطلب ذلك ترجمة لفظ Civilization بلفظ

بين الدعوى، النموذج القديم وتقويض الدعوى، النموذج الأري في مركب جديد أقرب إلى الدعوى منه إلى تقويض الدعوى، وإثبات النموذج القديم المعدل على حساب النموذج الأري المعتدل.

والمؤلف، مارتين برنال، أستاذ الدراسات الحكومية Government studies في جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية. وقد كان قبل ذلك زميلاً في الكلية الملكية بكمبردج بإنجلترا. فهو أستاذ متخصص في العلوم السياسية والإدارية بعد أن بدأ دراساته في علم الآثار والتاريخ والحضارات المقارنة. ومن السياسة اكتشف للوجه السياسي لعلوم التاريخ.

والكتاب كله في أجزائه الثلاثة ملحمة في تاريخ مصر، والشوكة لدورها في التاريخ وفصلها على الحضارات الشرقية والغربية على السواء. ويقوم بها عالم بريطاني متصنف استطاع للزعم من داه العنصرية الذين في القرى الأريبي رغبته في الاستعلاء وتصبب نفسه مركزاً للعالم في ذروة العصور الحديثة في أوج أمد الاستعماري في القرن التاسع عشر. الاندفاع عن حضارة مصر وإثبات دورها في التاريخ بعد استقصائها واستبعادها في أمد العنصرية الغربية يقوم به أستاذ غير مصري؛ فمصر تشهد لها التقاسي والداني، البعيد والقريب الأجانب والوطنى، العدو والصديق.

فمارتن برنال هو جمال حمدان التاريخ كما أن جمال حمدان هو مارتين برنال الجغرافيا. «شخصية مصر دراسة في عبقرية المكان، وأثينا السوداء دراسة في عبقرية الزمان».

لذلك ارتبط مشروع مارتين برنال في أثينا السوداء بمشاريع النهضة المصرية العربية الإسلامية المعاصرة وروادها المحدثين مثل الشيوخ أكتادويوب من رواد مدرسة «التراث المنهوب». وهو عالم طبيعي سنغالي. كتب مؤلفه الشهير «الحضارات الأفريقية والثقافة» ليبين العلاقة بين أفريقيا السوداء ومصر مؤكداً النموذج القديم لتاريخ اليونان^(٣) كما بين الاستبعاد للدرجتي لمصر من الدراسات التاريخية الغربية الحديثة، وبين الأصل الأفريقي للحضارة المصرية القديمة وأن المصريين أفارقة من

الذى احتداه بعد ذلك فى دراسة العلاقة بين مصر واليونان وبعد عام ١٩٦٢، اهتم اهتماماً كبيراً بالحرب فى الهند الصينية، ولاحظ غياب الدراسات الجادة عن فييتنام فى بريطانيا مما دفعه إلى المساهمة فيها من أجل معرفتها فى ذاتها باعتبارها حضارة متميزة لها خصوصيتها بين الهند والصين ومن أجل الحركة المعادية للشرق الأمريكى لها.

ومن ثم أصبحت الدراسات التى قام بها على الشرق الأقصى، الصين وفيتنام هو النموذج الذى احتداه فيما بعد فى دراسته عن الشرق الأدنى، مصر واليونان.

ثم حدثت له أزمة وهو فى أواسط العمر عام ١٩٧٥، أزمة شخصية لا تهم البحث العلمى، وأزمة أخرى عامة لأسباب سياسية أكثر أهمية، فمن الناحية العملية انتهى المدحان الأمريكى على فيتنام مع الإحساس بنهاية عصر ماوتسى تونغ، وبعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ظهر أن مركز الخطر واهتمام العالم لم يعد فى شرق آسيا بل فى شرق المتوسط. فاهتم المؤلف بالتاريخ اليهودى، ولكن الأصول اليهودية البعيدة والشعبية للمؤلف جعلته يغشى من تطبيق قوانين محكمة نورمبرج التى تحرم المساس بالشعب اليهودى ولا كان ذلك معاداة للسامية، خاصة وأنه لم يهتم من قبل بهذه الأصول ولا بالتاريخ. اهتم بهذه الأصول على نحو رومانسى صافى وبدأ البحث فى للتاريخ اليهودى القديم خاصة والملاكات بين الإسرائيليين والشعوب المجاورة، الكنعانيين والفينيقيين، والبحث نفسه على هامش الثقافة اليهودية نظراً لأصوله اليهودية البعيدة وقرب العهد بحرب أكتوبر التى هزت صورة إسرائيل التى لا تهر. كان من المعروف أن الفينيقيين يتحدثون لغات سامية، ثم فوجئ بأن اللغتين العبرية والفينيقية يمكن فهمهما على الجبال، وأن كثيراً من علماء اللغة يعتبرونهما لهجتين من اللغة نفسها، للغة الكنعانية.

حينئذ، بدأ المؤلف فى دراسة اللغة العبرية، ووجد أوجه تشابه ظاهر بينها وبين اللغة اليونانية. ولم يكن هذا التشابه عرضياً لسبب: الأول أنه بعد دراسة اللغات المصرية والبابلية والفيلسائية ودرجة أقل للغة الشيشاوية، وهى لغة قبائل البانتو فى زامبيا

ومالوى، وجد أن كم التشابه بين اللغات لا يتم إلا إذا كان بينها اتصال وثيق حتى ولو كانت من قارتين مختلفتين مثل آسيا وأفريقيا أو أفريقيا وأوروبا وآسيا وأوروبا، وللتانى أن اللغة العبرية الكنعانية لم تكن فقط لغة قبيلة صغيرة أو بؤرة محظلة على جبال فلسطين بل كانت متشرة فى كل المتوسط الذى أبحر فيه الفينيقيون واستقروا على ضفافه. لذلك لا يوجد ما يدعو إلى إنكار أن هذا العدد الكبير من الكلمات المهمة التى لها الصورت نفسها المعنى نفسه فى اللغتين اليونانية والعبرية أو على الأقل قدراً كبيراً منها ليس لها أصل فى اللغات الهندية الأوروبية، وأن تكون مستعارة من اللغتين الكنعانية والفينيقية إلى اللغة اليونانية.

وقد عمل المؤلف فى هذا الاتجاه أربع سنوات، وانتهى إلى أن ربع الكلمات اليونانية نو جذور سامية وأن ٤٠٪ إلى ٥٠٪ من جذور حديثة أوروبية. ويظل ما بين ٥٠٪ إلى ٣٠٪ من الكلمات اليونانية مجهولة المصدر. وهناك احتمالان: الأول أن تكون من مصادر سابقة على الحضارة الهلنسية، والثانى افتراض لغة ثالثة خارجية إما من الأناضول أو من الشرق. من الصوريان فى شمال العراق. ولا توجد براهين لغوية كافية لتجميع أحد الاحتمالين، وأثناء اطلال المؤلف على قاموس شرقى (القاموس الاشتقاقي للغة القبطية، أدرك بعض التشابه بينها وبين اللغة المصرية القديمة المتأخرة. وأدرك أنها لغة الثالثة الخارجية. وبعد عدة شهور أمكنه تتبع جذور ما بين ٢٠٪ إلى ٢٥٪ من الكلمات اليونانية فى المصرية، بالإضافة إلى أسماء معظم الآلهة كثير من أسماء الأماكن. وباجتماع المصادر البعيدة الأوربية، والسامية، والمصرية يمكن تتبع جذور ما بين ٨٠٪ إلى ٩٠٪ من مجموع الألفاظ اليونانية، وهى نسبة عالية لتفسير نشأة أية لغة ومصادرها. ومن ثم لم يعد لاحتمال وجود لغة سابقة على الهلنسية أية ضرورة (٥).

وكان السؤال فى بداية البحث هو: إذا كانت الأمور بمثل هذا الوضوح فلماذا لم يكشف أحد ذلك من قبل؟ للإجابة على ذلك موجودة فى دراسات جوردون وأستور اللذين رأيا شرق المتوسط كلا حضارياً واحداً.

كما برهن أستور على أن المعادة للسامية كانت السبب وراء إنكار دور الفينيقيين فى تكوين الحضارة اليونانية. وبعد اكتشاف دور مصر أصبح السؤال: لماذا لم يتم اكتشاف دور مصر من قبل؟ كانت حضارة مصر أعظم حضارة فى شرق المتوسط أثناء الألف عام قبل الميلاد والذى تكونت فيه الحضارة اليونانية. وقد كتب اليونانيون أنفسهم عن مدى دينهم الذين المصري القديم والمعاصرة المصرية. لم يكشف المؤلف ذلك بالرغم من أن جده كان عالماً بالمصريات، وكان المؤلف مهتماً منذ الطفولة بمصر القديمة. من الواضح أن هناك بعض التوائع الحضارية التى تمنع ربط مصر باليونان. ويعترف المؤلف بأن عدد من الدراسات عليه مثل دراسات جوردون وأستور عن العلاقات العامة بين الحضارتين السامية واليونانية، واقع بحجة أستور أن أساطير تأسيس الفينيقى كاد موسى لمدينة طيبة تتحدى على نواة الحقيقة ولكنه رفض ملة أساطير الاستعمار المصرى القديم لليونان وأنها مجرد خيال، أو أنها خطأ فى التعرف عليه. وبالرغم مما كتبه المؤرخون اليونانيون فإن هذه المستوطنات كانت تنكلم اللغات السامية.

وما أثار دهشة المؤلف أنه اكتشف أنه لم يتم استبعاد النموذج القديم، وهو النموذج السامى إلا منذ بدايات القرن التاسع عشر، وأن صورة تاريخ اليونان المعروف بدأت فقط فى منتصف القرن التاسع عشر بين ١٨٤٠ - ١٨٥٠، وقد بين أستور أن المؤلف من الفينيقيين فى علوم التاريخ كان محكوماً بالمعادة للسامية. لذلك كان من السهل إيجاد العلاقة بين استبعاد المصريين والعلاقات المد العصرية لشمال أوروبا فى القرن التاسع عشر. كما تم بعد ذلك اكتشاف العلاقة بين الرومانسية من ناحية واليونان من الناحية المصرية والمسيحية من ناحية أخرى.

وقد استغرق إعداد مشروع «أثينا السوداء» أكثر من عشر سنوات وأثناء عمل المؤلف فى جامعى كمبريدج ببريطانيا وكورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية. وقد جرب أفكاره على مستمعيه ليعرف ردود أفعالهم. ويصعب عن دينه لهم على الأقل لعدم الاستماع. كما أنه يدون لهم بملاحظاتهم وتطبيقاتهم وتقديمهم وبمساهمهم للمشروع

ولتقنعهم فيه، وأنه ليس من الجولن تحدى الحالة الزائلة للدراسات الأكاديمية والبحوث التاريخية. لقد صدقوا بأفكاره بالرغم من خطأ بعضها مما جعله يؤمن بأنه يسير في الطريق الصحيح، كما يدين للمختصين الذين زاملوه، وأمدوه بكثير من التفصيلات والمعلومات الإضافية مما يمكن أن يكون نموذجاً للعمل الجماعي. بل إنهم شاركوا في مراجعات الألفاظ والتأويلات والأحكام والتناجج. وقد كان للمؤلف أحكامه المتميزة والمخالفة لكثير من أحكامهم. ولم يمنع ذلك من العمل الجماعي المشترك، فالبحرعة في الاختلاف. مشروع أثينا السوداء إذن عمل جماعي وليس عملاً فردياً، ونتيجة لجهود جماعية وليس لجهود فردية، إذ يستحيل لفرد واحد أن يغطى كل هذه المجالات كما نعت الاستعانة بعدد من الدراسات الفرعية الخاصة ثم تجميعها قدر الإمكان من أجل تكوين رؤية عامة وإصدار حكم عام. ويحمل المؤلف وحده الأخطاء في رسمه للوقائع وفي تفسيراتها وفهمها^(١).

ونظراً لأهمية اللغة طبقاً للتقليد العلمي الألماني كمحفلة للحمضات والدراسات التاريخية المقارنة، فاللغة هي الفكر والثقافة والتاريخ منذ ماكنس مؤلراً فقد بين المؤلف منذ البداية وبعد الفهرس طريقة النقل الصوري من لغة إلى لغة اعتماداً على علم الأصوات للكلمات في اللغات القديمة: المصرية، والقبطية والسامية، واليونانية، وكيفية نقلها وتشكيلها مما يدل على مدى التقارب بين الصوتيات اليونانية والصوتيات السامية، المصرية والعبرية والقبطية، مع علم دقيق بظهورات الصوتيات في المجموعتين اللغويتين بين اللهجات القديمة واللهجات الحديثة. فهناك حروف واحدة في كل اللغات السامية مثل الألف والسين. وهذه الطريقة تم اكتشاف تحول عديد من الأسماء المصرية القديمة إلى أسماء يونانية مثل تحول أمن إلى آمون.

كما يضيف المؤلف مجموعة من الفرائط والجداول تبين انتشار الحمضات السامية القديمة من أفريقيا وآسيا إلى أوروبا في المكان والزمان. فقد بدأت الحمضات في كوشيتيك في القرن الأفريقي من إفريقيا ثم انتشرت إلى كوشيتيك الشمالية والوسطى

والجنوبية في بلاد الصومال، وإلى اليمن، وإلى مصر، وإلى بلاد البربر، وإلى التشاد. ثم انتقلت من مصر إلى كنعان، ومن العوريان إلى كنعان أيضاً، ومن الخليج إلى سومر ثم إلى أكد ثم إلى الآراميين ثم إلى العوريان.

وبدا انتشار الحمضات الهندية الأوروبية من شمال البحر الأسود إلى أرمينيا، إلى اليونان إلى قبرص (تركيا)، إلى إيطاليا إلى لسلت، إلى الإنجليسكون، ثم إلى الجرمان وإلى السلاف وإلى توخاريان (أواسيا) وإلى الخليج وإلى الهند. وهناك خرائط أخرى عن مصر منها الثقافية مثل طيبة وبيروت، والفيوم ومغفيس، وهليوبوليس، وسايه، ويوكو أفريس. وهناك خريطة أخرى للشرق المتوسط القديم، ومصر، وطيبة، وسيرة، وكنعان والأوغاريين. والخرائط الأخيرة لبحر إيجة القديم حيث يبدو مكاناً لاستيراد الحمضات الآسيوية من الشمال والأفريقية من الجنوب وليس مكان تصدير.

أما الجدول الزمني فيمتد منذ منتصف الألف الرابع قبل الميلاد وحتى منتصف الألف الأولى، عصر سقراط وأقلاطون وأرسطو. ورامض استخدام النموذج السامي عبر الزمان قبل بداية العصر الهليني ابتداء من هزوي وهواميرس في بداية الألف الأولى قبل الميلاد على عكس النموذج الآري الأكثر حداثة في التاريخ.

ويقدم المؤلف قبل البدء في الكتاب فهرساً تفصيلياً للمقدمة والفصول العشرة والخاصة وملصاً هل كان الفسطاطيون يونانيون؟ بحيث لا تخطر سطحتان من عنوان جانبي مما يوضح حلقات الكتاب وسط التفصيلات اللغوية والتاريخية المتعددة^(٢).

ثالثاً: النموذج الآري، والنموذج السامي.

ويعرض المؤلف التقابل بين النموذج الآري والنموذج السامي في دراسة الحمضات القديمة واليونانية خاصة في المقدمة^(٣). ويبدووا باقتباس قول مأثور لشوماس كون صاحب بنية العورات النفسية، وهو أن الرجال الذين يقومون بهمة الإبداعات الأساسية للنموذج جديد كانوا دائماً إما صغار السن جداً أو جدداً للغاية في الميدان الذي يهتدون نموذجه. وهو ما يطبق على

المؤلف نظراً لصغر سنه ودخوله على الميدان من الخازج فالمؤلف متخصص في الدراسات الصوتية ويكتب في ميدان غير ميدانه. وجهة نظره الجديدة لا تقدم نموذجاً متكاملًا بمعنى الكلمة ولكنها جذرية في الدراسات التاريخية المقارنة للحمضات القديمة.

وتتناول الأجزاء الثلاثة نموذجين في الدراسات اليونانية. الأول يعتبر اليونان أوربياً وآرياً، والثاني يراء شرقياً على هامش الدائرة الحمضات المصرية والسامية. ويمكن أن يطلق على الأول النموذج الآري، وعلى الثاني النموذج القديم، والأصح السامي إمعاناً في إظهار التقابل بين الآري والسامي على طريقة استشرق يونان و جويوتيه في القرن التاسع عشر في دراساتهم الحمضات العربية الإسلامية واليهودية. وقد كان النموذج السامي القديم هو الرأي الشائع بين اليونانيين في المصورين القديم والهلينسي، وهو النموذج الذي جعل الحمضات اليونانية نتيجة استعمار المصريين والبوليتيين للشعوب المحلية حوالي ١٥٠٠ سنة ق م. مع سمح ليونان باستعارة الكثير من حمضات الشرق الأوسط.

ويذهب معظم الناس من أن النموذج الآري الذي اعتقده الكثير قد نشأ في اللصوف الأول من القرن الخامس عشر. ويكرر هذا النموذج في صياغته العامة الأولى حقيقة المستوطنات المصرية في بلاد اليونان، ويشك في وجود المستوطنات الليبية^(٤). أما النموذج الآري الجذري الذي ازدهر في قمة الحضارة السامية في تمسويلات القرن الماضي حتى عشرينيات وثلاثينيات هذا القرن فقد أنكر هذا الأمر الليبتيقي. وطبقاً لهذا النموذج الآري الجذري وقع غزو بين الشمال على بلاد اليونان لم يسبق له مثيل في التاريخ القديم آخرى حمضات ما قبل اليونان في بحر إيجة. فالحمضات اليونانية خليط من الحمضات اليونانية ذات الأصول الهندية الأوروبية والثقافات المحلية. وكان هذا النموذج الآري هو السبب في تسمية الجزء الأول «صنع اليونان القديم» ١٧٨٥ - ١٩٨٥.

ولما كان لابد من العودة إلى النموذج السامي القديم مع بعض المراجعات كان من المفروض أن يسمى لتجزه الثاني «مراجعة النموذج القديم» ثم استعمل به الدليل الأثري

والوثائق، فالدراسات عن استعمار مصري وفيدفي اليونان في النموذج القديم له قدر من الحقيقة فقد وقع هذا الفروغ في النصف الأول من الألف الثانية ق. م. فالحضارة اليونانية خليط حضارى نتيجة هذا الاستعمار والاستعارة المتأخزة من طرق المتوسط، وهذا لا يمنع من قبول النموذج الآرى واقتراضه غزوات أو تأثيرات من الشمال عن طريق الشعوب الهندية الأوروبية إبان الألف الأولى والألف الثالثة ق. م. ويستبقى النموذج القديم للمعدل حديث الشعوب الأولى لغة هندية حديثة^(١٠) بلا أثر واضح على اليونان. ولا يمكن الاعتماد على ذلك لتفسير وجود عناصر غير أوروبية كثيرة في اللغة اليونانية المتأخرة.

ولو كان صحيحاً إمكانية استبعاد النموذج الآرى ووضعه النموذج القديم للمعدل محله فكان من الضروري، أيضاً إعادة التفكير في أسس الحضارة الغربية، والاعتراف بتأثير الحضارية والشرقية الأوروبية في علوم التاريخ أو في فلسفة كتابات التاريخ. ولا يحترق النموذج القديم على عيوب داخلية أو على أي ضعف في قدرته على التفسير. وإنما تم استبعاد لأسباب خارجية. فكان لا يمكن للرومانسية والعنصرية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قبول أن تكون اليونان، وهي أصل الغرب، والغرب مازال في طفولته الأولى، نتيجة خليط من الأوروبيين المحليين والساميين الأفارقة الزافدين المستعمرين. لذلك تم استبعاد النموذج القديم وإحلال النموذج الآرى محله.

وبرق المؤلف بين النموذج Model وبين النموذج Paradigm بالرغم من حدود قيمة هذا التمييز من اللامعية العملية نظراً لاستعالمها للضعف، ولأن التعريف يحتاج إلى تحريف إلى ما لا نهاية إن لم تكن هناك تحريفات أولية. فالنموذج هو قصور بسيط لواقع معقد أو رد الواقع المعقد إلى تصور بسيط، وكل رد تحريف، كما أن كل ترجمة خيانة، كما يضع ذلك في إشراك الكلمات في الأصل في اللغات اللاتينية مثل الفرنسية Traduire Traire. ومع ذلك فالنماذج ضرورية في الفكر والعديد بالرغم من أنها اصطلاحية وتفسيرية أحياناً، وهي ضرورية أيضاً في

الطوب المادية مثل تفسير الضوء على أنه موجات أو جسيمات. وقد يكون نموذج أفضل أو أسوأ من نموذج آخر في قدرته على تفسير سمات الواقع المرئي. لذلك تتنافس النماذج فيما بينها. أما الأنموذج فهو تعميم للنماذج أو أنماط التفكير Pattern في كل مظاهر الواقع المرئي، أفراداً أو جماعات. فالأنموذج أعم من النموذج، والنموذج أخص من الأنموذج، فالنموذج نوع، والأنموذج جنس.

وعادة ما تأتي التحديات إلى أي علم من الخارج. فمن الشائع أن يبدأ الطلاب في الدراسة تدريجياً، واكتشاف الحقائق تدريجياً حتى يكتمل الموضوع فيوجدون أنفسهم وقد تأثروا بالنموسات التقليدية وأنماط التفكير التي يصعب بعدها الشك في مقدماتها. هذا العجز عن التفكير وإيجاد أنماط جديدة هو ما يحدث في دراسة التاريخ القديم. وقد يرجع السبب في ذلك إلى صعوبة تعلم اللغات، وهي عملية سطوية إذ يصعب الشك في مطلق فعل شاذ أو وظيفة أدلة. وكما يقدم الأساتذة إلى الطلاب قواعد للغة فإنهم يعطونهم أيضاً معلومات اجتماعية وتاريخية إضافية يقبلها الطلاب بالروح نفسها، روح القبول. وما يزيد في سلبية الطلاب أنهم تعلموا هذه اللغات منذ نعومة أظفارهم. صحيح أن ذلك يسهل عليهم معرفتهم بها مثل اليونانية والعبرية، فيقبلون تصوراً أو كلمة أو شكلاً باعتباره يونانياً أو عبرياً على وجه التحديد دون سؤال عن وظيفته أو مصدره.

والسبب الثاني لمنع التفكير الجديد والاستسلام للتفكير النمطي الشائع هو التلعن الذي يحدث من الاقتراب من الحضارات القديمة واليهودية، منابع الحضارة الغربية، إذ كيف تم دراستها دراسة مقارنات في الدراسات التاريخية لبيان نشأتها الدنيوية في التاريخ وتقديم نماذج لها أسوة بدراسة التأثيرات الشبيهة والأساطير التي تعود للناس على دراستها دراسة مقارنات منذ جيمس فريزر وجيني هاريسون في نهاية القرن التاسع عشر؟ فظل الوضع كما هو عليه منذ عام ١٨٢٠ بفضل كارل أو فريدريش مولر الذي قضى على النموذج القديم. وقد حث الطلاب على دراسة الأساطير اليونانية في علاقتها بالحضارة الإنسانية ككل واستبعاد أي مؤثرات أو استعارات من الشرق أو أي تشابه

بينها وبين حضارات الشرق حتى على مستوى الثقافات الرفيعة. ويظهر ذلك بوضوح في ميدان اللغة والأسماء، فقد أصبحت دراسة النحو الهندى الأوروبى واللغات المقارنة قلب النموذج الآرى. وقد استبعد علماء النحو الهندى الأوروبى واليونانى أية علاقة بين اللغة اليونانية من جانب واللغتين المصرية والسامية. أجبر لفكين غير هندية بين أوروبيتين في شرق المتوسط. من جانب آخر. ولو كانت اللغات المصرية والسامية واللغة اليونانية لغات شعوب حديثة لامت المقارنات بينها مع افتراض وجود علاقات بعيدة أو قريبة بينها، وعديد من الاستعارات اللغوية والثقافية بين شعوبها. ولكن نظراً لتعظيم الشديد للفن اليونانية والعبرية فلم تتم هذه الدراسات المقارنة لأنها لا تليق إلا بالآداب الشعبية الدنيوية.

ولا يمكن للعلماء الراقدين على التحصيل انتزاع السيطرة عليه من أيدي المتخصصين التقليديين بعد أن استولوا عليه تدريجياً خلال عدة أجيال، ونظراً لنقص هؤلاء العلماء الراقدين في معرفة الخلفية التاريخية المعقدة فإنهم اكتفوا برصد جوانب التشابه السطحى بين الحضارات القديمة. وهذا لا يعنى بالضرورة أنهم مخطئون. فقد كان هنري شليمان أو من قام بحفائر في طروادة وميسينا عام ١٨٧٠^(١١)، وقدم مجموعة ساذجة من الأساطير والوثائق التاريخية والخرائط مبدية أن الواضع ليس بالضرورة خاطئاً كما يظن الأكاديميون.

وفي مقابل هذا الاتجاه من المتكلمين الهواة هناك اتجاه آخر من المتخصصين الغربيين يخطئ به أهل اختلافات العلم وواقعه، فمن السليم به أنه المتخصص الذي قضى عمره في معرفة موضوع ما يعرف أكثر من المتكلم الهوى الوافد جديداً على الميدان، ولكن ذلك غير مطرد على الإطلاق. فقد تكون لهذا العالم الوافد على الميدان ميزة الرؤية الجديدة، والقدرة على إدراك الموضوع ككل، والقيام برصد أوجه التشابه بين عديد من الميدان. وهنا يبدو التناقض الميداني: عجز الهواة عن المساهمة في تقدم البحث العلمى، في نموذج أو أنموذج ومع ذلك فهم رؤية جديدة وإدراك متقدم، وقادرة

المحترفين على المساهمة في تقدم البحث العلمي في نموذج أو لنموذج ولكن ليس لهم رؤية جديدة أو إدراك إبداعى للموضوع لطول الفهم له وتكراره والرسوم تحت مائدة. وقد كانت أعظم تحديات في تقدم الدراسات اليونانية منذ عام 1800 اكتشاف الأثرى للمسيبيين وقراءة نصوصهم. وقد قام بذلك هاربان: شليمان المشار إليه وفنتريس وهو مهندس إنجليزى من أصل يوانى.

ولامتنى كل المحاولات التى تأتى من خارج الميدان أن كل اقتراحاتها صحيحة أو مفيدة. بل إن غالبيتها ليست كذلك، ويمكن رفضها بسهولة وكأنها محض خيال لا دليل عليه. ومع ذلك يمكن التمييز بين نوعين من التحقيقات الجذرية لمسلمات العلم عن طريق معرفة من الذى يقوم بها وكيف يتم لهم ذلك. وبطبيعة الحال يقوم العلماء المتخصصون بذلك، فلهذه المعرفة الضرورية لتقويم الافتراضات الجديدة، فإذا ما قبلوا اكتشافات فنتريس مثلاً فإنه من المستبعد رفض أحكامهم لأنهم أهل الاختصاص. أما رفضهم الاعتراف بشيء، فإن الأمر يختلف لأن لديهم القدرة اللازمة على التحقق من صدقه كعلماء. ولكن مصطلحهم تعظم ويحدون حكماً سلبياً بالثلى، فهم حراس الوضع الأكاديمى القائل، ولهم فيه منعة علمية ووجدانية. وأحياناً يقوم بعض العلماء المتخصصين بالدفاع عن أوضاعهم بحجة أن العصر البطولى للهارة قد انتقضى بعد أن كان ضرورياً من قبل، وبالرغم من أن ميدانهم العلمى قد تم تأسيسه برأسلة غير المتخصصةين فإنهم لا يستطيعون المساهمة في تطويره. وبهذا كانت رجاءة الاعتراض الآتى من الخارج فإنه يستحيل في رأيهم أن يكون صحيحاً ما دام صاحبه من الهواة.

وكما أن الحرب أمر خطير بحيث لا يتحرك للمعسكرين ومقدم وكذلك الدراسات التاريخية المقارنة للحضارات القديمة لا تترك للمهنيين وحدهم بل لابد من المشاركة فيها، التقاء الماديين والهواة. فلنأخذ لنسب ضرورى لتقويم التحقيقات الجديدة التى رفضها المتخصصون. وبالرغم من أن المتخصصين يعرفون من الجمهور العريض إلا أن هناك حالات أخرى تثبت العكس. فمثلاً فكرة الهبوط القارى التى دافع عنها

فنتريس في نهاية القرن التاسع عشر رفضها الجورولوجيون حتى بداية القرن العشرين، وأنكروا السواحل المتلاقية بين أفريقيا وأمريكا الجنوبية، وعلى منقضى البحر الأحمر، وبين سواحل أخرى عديدة. ولأن أصبحت مقبولة عند الجميع. إن الفارقات قد قسمت إلى أجزاء. كذلك رفض الاقتصاديين الأمريكيون فكرة الاتجاهات الشعبية الأمريكية في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضى لاستبعاد مقاييس للذهب ووصفوها بأنها افتراض لا يمكن التحقق من صدقه. والصقينة أنه في أمثال هذه الحالات يكون للجمهور العريض على حق، والأكاديميون على خطأ. وبالرغم من أهمية ودراسة رأى المتخصصين وضروريته بل دراسته بحذابة فائقة ولكن في الوقت نفسه لا يمكن اعتباره الكلمة الأخيرة ولا توقف العلم، وتصور البحث.

ومع ذلك، كيف يستطيع القارئ العادى التمييز بين التحديد من الفخارج والبناء للذين المهجن؟ كيف يستطيع التمييز بين فنتريس الذى استطاع أن يكشف الحروف الألهدية للكريتية وبين فليوكوفسكى الذى رتب مسودات من الحوادث والتكرارث المختلفة شاماً لمسار التاريخ؟ يستطيع القارئ العادى الاعتماد على حكمه الذاتى بالإضافة إلى بعض العوامل المساعدة. فالافتراض الجولوى تفسير مثقف ولكن لا يستدعى انتهاء المؤسسات الأكاديمية وضيوف إليها فقط بعض العرامل المجهولة في نظرياتها مثل للقرارات السقودة، ورجال يأتون من القضاء الخارجى، واسطوانات بعض الكواكب. ولكن الدفاع عنه على نحو فاضح خاصة بعد التحقق من وجود هذه العرامل المجهولة، وذلك مثل اكتشاف عالم اللغة السويسرى عرامل ارتباط غامضة افترضها لتفسير الشواذ في حروف اللة في اللغات اللويدية الأوروبية ووجدما في الحروف المقلية في اللغة الميحية. وقبل التحقق من وجود هذه العرامل بالفعل لم يكن للافتراض أية أهمية. أما المختصرون الآن خيالاً فإنهم عادة ما يتقصون العرامل ولا يزيدها. فقد استبعد فنتريس لغة إيجة المجهولة التى كذبت بها بعض السطور تاركاً المجال لمجوسعكين معرققين: الأولى اللغة الهوميورية واليونانية القديمة والثانية اللغة التى كذبت بها مجموعة

الأرواح ذات السطور المجهولة، وبذلك أوجد عاصماً أكاديمياً جديداً رفعت المجال لبحوث علمية مبتكرة.

ويعد هذا الاستطراد عن العرامل الشعرية وللشعرية في البحث العلمى بين الهواة من خارج الميدان وبين المحترفين فى دلتة يعود المؤلف إلى الموضوع الرئيسى للأجزاء الثلاثة من أثينا السوداء وهو التفاعل بين النموذج القديم والنموذج الأرى واقتراح النموذج القديم المعدل. ويعتبر أن إحياء للنموذج القديم للتاريخ اليونانى المقترح ينتمى إلى هذا الدور الثانى. الاختراع الأثق خيالاً الذى ينقض العرامل ولا يزيدها. فهو لا يصف عرامل مجهولة بل يستبعد عاملين في النموذج الأرى. الأول، الشرب غير الإهنية الأوروبية السابقة على اليونان والذى يعزى إليهم كل شيء غير مفهوم فى الحضارة اليونانية. والثانى، المرض الجديد لعب مصر الذى أوجد الشرب غير اليونانية (البرابرة)، وتفسير اليونان باليونان الذى يدعيه الآريون والذى استخدم اليونانيون للقدماء الذين كانوا على علم أوسع بالتاريخ القديم والذين اعتقدوا بأن المصريين القدماء واليونانيين قد لعبوا دوراً مركزياً في تكوين حضارتهم اليونانية. وقد كان هذا الافتراض مقبولاً أن متجاهلاً ما يصفوا أى اعتبارات قوسى لهم. فاستبعاد هذين العاملين وإحياء النموذج القديم بجعل اليونانية والسامية الغربية والمصرية في مواجهة مباشرة مع بعضها البعض تنتج عنها مئات بل ألوف من الاقتراحات التى يمكن التحقق من صدقها، نفس وجود كلمة أو تصور في حضارتين أو أكثر مما يساعد على فهم وجود عناصر في الحضارة اليونانية لا يفسرها النموذج الأرى.

ويشارك للنموذج القديم والنموذج الأرى والنموذج القديم المعدل في نموذج واحد وهو احتمال انتقال اللغة أو الحضارة من خلال الغزو. وهو احتمال مضاد للتيار السائد في علم الآثار الذى يركز على التطور الذاتى كما ظهر في النموذج الأرى الجديد لتفسير التاريخ اليونانى القديم. ومع ذلك يركز كتاب أثينا السوداء، على الخلاف بين النموذجين السامى القديم والآرى الجديد.

وقد ماد القرنين التاسع عشر والعشرين نموذج تقدم العلم جامعاً بين نموذج للتقدم ونموذج العلم. فقد ساد الاقتناع في البحث

العلمي بأن معظم العلوم قامت بتفزة كبيرة نحو الحديثة، والعلم والعلم الحقيقي، وتقدمت على نحو مطرد ومضراكم. وفي ميخان البحوث التاريخية حول شرق المتوسط القديم تحت هذه التفازات في القرن التاسع عشر. واعتقد العلماء أن عليهم قد وصل كما لم يسبق له مثيل. وقد أكد تقدم العلوم الطبيعية في هذا العصر هذا الاعتقاد، ومع أن وضع الدراسات التاريخية ليس بهذا التيقن إلا أنه قد تم تمييز النموذج القديم وبناء النموذج الأخرى باسم العلم. ورأى العلماء الأمان والبريطانيون أن روايات المستعمرات المصرية للبرهان وعصرانها تناقض العلم المعاصر، ومجرد خرافات مثل السورين والفسفوري التي قسمت على العلم الطبيعي حتى تم لغتها واستبعادها حتى يقدم العلم.

ومثل قرن ونصف ادعى المؤرخون أنهم يستعملون منهجاً مشابهاً لمنهج العلوم الطبيعية والتمتع العلمية. في حين كان لدى المؤرخين القدماء رعى بالذات. واعتقدوا على البهانة وكانوا متحسين داخلها مع أنفسهم. ذكرنا مصادرهم وقبحوا. في حين عزز علماء الغرب في القرنين التاسع عشر والعشرين على إعطاء الأدلة والبراهين أو اكتشاف قوانين تاريخية ثابتة. وصادة ما تستعمل تهمة عدم دقة المنهج لإذانة عدم الاختصاص وكل عمل مفروض من المؤسسة العلمية. وهي تهمة زائفة لأنها تفترض خطأ وجود منهجية سليمة يمكن الاعتماد عليها.

ويؤدى ذلك كله إلى قضية الرضعية وما تتطلبه من أدلة وبراهين. فمن الصعب العثور على البرهان أو التيقن حتى في العلوم التجريبية وفي التاريخ الموثق، والأولى استحالة الوصول إليه في الدراسات التاريخية. وأقصى ما يمكن الوصول إليه هو العقول أو القبول المبدئي. وبلغة الأوربيين القديمة في غياب العلة الفاعلة فإنه يكتفى العلة السالمة أو المناسبة. ومن الصعب قياس النقاش العلمي على القانون الجنائي. ففي القانون الجنائي اتهام برى أشبع من تبرئة منهم. لذلك تطلب ساحات القضاء البراهين التي لا يعترضها الشك قبل إصدار الحكم بالإدانة. ويبدو أن الأحكام المعنوية والوضع الأكاديمي القائم ليس لهما الحق الأخلاقي للمتهم في الدفاع عن نفسه وإيجاد البراهين على براءته. وإن استعصى الحكم

على النقاش العلمي على أساس البرهان فيمكنه أسس المعقولة والملائمة لاصدار الأحكام. ومن ثم فإن المؤلف لا يدعى إنه يعمل في «أثينا السوداء» بأجلها الثلاثة أى براهين على خطأ النموذج الأخرى. بل أنه يبين أنه أقل قبولاً من النموذج القديم المعدل الذي مازال قيد البحث العلمي لمزيد من الأحكام في المستقبل.

وقد وقعت للدراسات التاريخية في القرن العشرين في موضوع بداية التاريخ في هذا النوع من البحث عن البرهان والذي يمكن تسميته بالرضعية الأثرية والتي تقوم على أن التعامل مع الموضوعات يحل العالم موضوعياً، وأن تفسيرات الحجج الأثرية محكمة مثل الاكتشافات الأثرية نفسها. ويظن هذا الاعتقاد الرضعي أنه قادر على تحويل الافتراضات من علم الآثار إلى العلم الطبيعي، ويقال من أهمية العلم بالماضي من مصادر أخرى مثل الأساطير وأسماء الأماكن والديانات واللغة وانتشار اللغات. وقد تعامل المؤلف في أجزائه الثلاثة مع هذه المصادر بحذر شديد بالرغم من أن أنشأها لا تقل أهمية عن أدلة علم الآثار.

إن الآلة المفضلة لدى عالم الآثار للرضعي هي حجة الصمت، الاعتقاد بأن عدم العثور على شيء يعنى عدم وجوده. وقد يكون ذلك صحيحاً في بعض الحالات التي يغفل فيها الأثريون في العثور على شيء يتوقعونه بالنموذج السائد في مكان محفور محدد. مثال ذلك الاعتقاد منذ خمسين عاماً أن الانفجار البركاني في تيرا كان في وقت مسعود^(١٧). وبالرغم من البحث والتكذيب لم يظهر أثر له في المخلفات لئبراكيدية. وهذا يؤدى إلى ضرورة إعادة النظر في تحديد الوقت. ويصعب في علم الآثار كما هو الحال في العلوم الطبيعية البرهنة على غياب شيء.

قد يقال إن هذا الهجوم على الرضعية صوجه ضد الأصوات. أما علماء الآثار المحذرون فيقولوا بهذه الرضعية. فلا أحد الآن يعتقد بأهمية الجنس. وهذا صحيح. ومع ذلك يقوم علماء الآثار المحذرون والمؤرخون القدماء ببناء نماذج صاغها وصنعوهن عاصريين. ومن الطبيعي أن تتأثر هذه النماذج بهذه الرضعية والعصرية. وقد لا

يفسد ذلك هذه النماذج بل يكشف عن الواقع في نشأتها. ويكفي التحقق من صدقها ومراجعتها وتقدمها واقتراض وجود دلائل نظرية أفضل، ويبان أن النموذج القديم قد تم استبعاده والنموذج الأخرى قد تم استبعاده لأسباب خارجية وليس لأسباب علمية. ومن ثم يحارب مؤلف «أثينا السوداء» وضع النموذجين موضع المناقشة أو الجمع بينهما في نموذج واحد.

رابعاً: الخلفية التاريخية البعيدة.

وتتعد الخلفية التاريخية للعالم الغربي القديم إلى اثنتي عشر ألف عام. ثم تصغر هذه الفترة إلى الألفين قبل الميلاد في «أثينا السوداء» أجزان ما حدث من تغيير في التفسير من النموذج السامي القديم إلى النموذج الأخرى الجديد. هذه الخلفية التاريخية البعيدة لا تذكر عادة في الدراسات التاريخية القديمة لتحديد وقت ظهور اللغات والعصارات نظراً للارتباط بين اللغة والحضارة^(١٨).

ومثل معظم العلماء، ويصعب الاختيار بين نظريتي الأصل الواحد والأصول المتعددة للغة الإنسانية بالرغم من إمكانية ترجيح نظرية الأصول المتعددة المتداخلة فيما بينها. فقد أثبت كثير من الدراسات القديمة بين اللغات الهندية الأوروبية واللغات الأفريقية الآسيوية الأم. ويحبل المؤلف النظرية الشائعة موضوع الاختلاف حتى الآن وهي أن اللغات المتعددة في العائلة الواحدة تنشأ من لهجة واحدة. فزينا وجد شعب تكلم لغة أم واحدة أفريقية آسيوية أو هندية أوروبية، تناثرت منذ زمن طويل منذ ثلاثين إلى خمسين ألف سنة قبل الميلاد وربما قبل ذلك ثم حدث تزايد فيما بين اللغات الهندية الأوروبية واللغات الأفريقية الآسيوية في الألف التاسعة قبل الميلاد.

وقد انتشرت الحضارة الأفريقية الآسيوية بعد أن تأسست في وادي الرافد في شرق أفريقيا في نهاية عصر الجليد في الألف العاشرة والألف التاسعة قبل الميلاد. فقد حجرت المياه في الخليج القطبية. وكانت الأمطار أقل مما هي عليه الآن. وكانت الصحراء الكبرى في أفريقيا وصحراء العرب في آسيا أكبر مساهما الآن ومناعاً طويحياً

الانتقال الحضارات. ونظراً لزواطة الحرارة والأمطار في القرون التالية تحولت كثير من هذه المناطق إلى براري تجمعت فيها الشعوب المجاورة وكان المؤلف هنا من أنصار النظرية الجغرافية في نشأة الحضارات. وكانت أكثر الشعوب نجاحاً في ذلك الشعوب الأفريقية الآسيوية الأولى في الانخفاض. ولم تكن لديها فقط وسائل استغلال أفراس البحر بل كانت لديها أيضاً حيوانات أليفة وحبوب للتعلم. وقد وصل النشاديون حتى بحيرة تشاد. كما وصل للبربر شمال أفريقيا، والمصريون إلى الأقاليم مصر العليا. واستقرت الشعوب السامية الأولى في أثيوبيا ثم انتشرت في صحارى شبه الجزيرة العربية.

ومع تصنيف الصحراء في الأفين السابعة والسادسة قبل الميلاد تفرقت الشعوب إلى وادي النيل من الغرب إلى الشرق ومن السودان. كما اتجهت هجرات أخرى، وهذا رأى قلة من العلماء - من صحراء العرب إلى جنوب الرافدين.

ولم يكن كثير من العلماء أن هذه المنطقة كانت موطناً للسومريين أو الشعوب السامية الأولى ثم تخللت مع بعض القبائل السامية الرافدة من الصحراء في الألف الثالثة قبل الميلاد. وقد انتشرت اللغة السامية منذ الألف السادسة قبل الميلاد مع خرف عبيد إلى أفراس وسوريا وأحدلال جنوب غرب آسيا حيث تنتشر اللغات السامية الآن. وقد وصل السومريون إلى ما بين الرافدين من الشمال الشرقي في بداية الألف الرابعة قبل الميلاد. وتفرق في النصوص الأولى التي تمت قراءتها، خصوصاً أوروك من الألف الثالثة قبل الميلاد على وقوع نماذج بين اللغتين: السومرية والسامية.

وعارض قلة من العلماء نشأة الحضارة في الرافدين. ففي هذه المنطقة نشأت كل مكونات الحضارة: المدن، والري، والزراعة، والحداثة، والهندسة الحجرية، والمجلات للعبث، والصناعة، والخزف، واستثناء الكتابة. فإذا ما دون ذلك كله حدث تراكم اقتصادي وسياسي يمكن اعتباره بداية الحضارة.

والحقيقة أن الفصيل في نشأة هذه الحضارة وانتشارها هو نماذج اللغات الهندية الأوروبية وتطورها. ففي النصف الأول من

القرن التاسع عشر اعتقد العلماء أن اللغات الهندية الأوروبية نشأت في جبال آسيا ثم انتشرت غرباً. واستقر الرأي على أن اللغة الهندية الأوروبية الأولى قد تكلمها البدو في شمال البحر الأسود. وتؤكد في العقود الثلاثة الأخيرة فيما سعى بالحضارة الكورجانية في الألفين الرابعة والثالثة قبل الميلاد. وقد انتشرت هذه القبائل وامتمدت إلى الغرب في أوروبا وإلى الشرق في إيران والهند وإلى الجنوب في اليابان واليونان.

كانت هذه الصورة لانتشار الحضارات من آسيا الوسطى أو السهول موجودة قبل اكتشاف الحيويين ولغتهم الهندية الأوروبية والمجموعة اللغوية في الأناضول والتي لا تضم - في رأس علماء اللغة - اللغات الفريجية والأرمينية لأنها لغات هندية أوروبية قديمة^(١٤). مثل اللغات الأناضولية مثل السحيية، واللبانية، والقوقية، والقوقية، والليديانية، والليمانية، واللاتروسكية والكاري مشكلة بالنسبة للتصور التقليدي للمصادر الهندية الأوروبية^(١٥). ومن المسلم به أن اللغة الأناضولية الأولى قد انفصلت عن اللغة الهندية الأوروبية - قبل أن تتناثر - ومن الصعب تحديد الزمن الفاصل بين هذين الحدثين إذ يتراوح بين خمسمائة عام وعشرة آلاف عام!! ذلك موز علماء اللغة بين اللغة الهندية الأوروبية لاستبعاداً للغة الأناضولية وبين الهندية المحلية التي تضم المجموعتين معاً.

وإذا كانت اللغات الهندية الأوروبية والهندية المحلية قد بدأت شمال البحر الأسود فكيف وصلت الشعوب التي تتحدث اللغات الأناضولية لأناضوليا؟ يظن البعض أن ذلك قد حدث في الألف الثالثة قبل الميلاد كما تشير إلى ذلك بعض مصادر الرافدين فيما يتعلق بوقوع غزوات بربرية هناك. وأعجب للظن أنها غزوات الفريجيون والإرمن الأوائل - ومن الصعب الاقتناع بأن مرور مئات قليلة من السنين قبل التعرف على اللغتين المحلية والبالية تسمح بتفسير هذا التمايز الكبير بين اللغات الهندية الأوروبية وبين اللغات الأناضولية وأيضاً التمايز الفرعي لجلل اللغات الأناضولية ذاتها. والدلائل الأثرية على ذلك في الألف الثالثة قبل الميلاد متناثرة. ولا يوجد دليل مادي

قاطع على هذا التمايز اللغوي ومن ثم لا يجب الاعتماد كثيراً على حجة السمات واستبعاد فرض انتشار الحضارة الأناضولية في الألف الخامس والألف الرابعة قبل الميلاد.

وقد انتهى العالمان اللغويان جيورجيو وريفرو إلى رأى مقبول، أن اللغة الهندية الأوروبية أي اللغة الهندية المحلية كانت موجودة في جنوب الأناضول في الحضارات الكبرى في العصر الحجري الجديد في الألفين الثامنة والسابعة قبل الميلاد بما في ذلك الحضارة الشهيرة في كاتال هويك في سهل قونية. وطبقاً لهذا الرأي انتشرت اللغة من اليونان وكريت مع انتشار الزراعة حوالي الألف السابعة قبل الميلاد. وتزيد الاكتشافات الأثرية هذا الرأي. فقد كانت اللهجة الهندية المحلية هي لغة الحضارات في العصر الحجري الحديث في اليونان والبلقان في الألفين الخامسة والرابعة قبل الميلاد. كذلك من السهل قبول رأى للعالم الأمريكي جريلف، أن الحضارة البدوية الكورجانية قد أتت من النظام الزراعي المختلط في الحضارات البلقانية، وأخذت اللغة منها. وعلى هذا الحبر يمكن التوفيق بين رأى جيورجيو وريفرو وبين أنصار الهندية الأوروبية التقليديين مع افتراض أن الحضارة الهندية الأوروبية قد انتشرت في البلقان واليونان لدى الشعب الهندي الهبتي.

إن افتراض انتشار الزراعة الأفريقية الآسيوية، والأفريقية في الألف التاسعة والألف الثامنة قبل الميلاد وانتشار اللغة الهندية المحلية في جنوب غرب آسيا في الألف الثامنة والألف السابعة قبل الميلاد يقصر الفرق الجوهري بين الساحل الشمالي والساحل الجنوبي للمتوسط. وقد كانت معظم هذه الهجرات برراً لأن الانتقال برراً، بالرغم من أنه كان ممكناً منذ الألف التاسعة قبل الميلاد كان ممكناً وكان يمثل مخاطرة كبرى. ومع تمدن الملاحة في الألف الخامسة والألف الرابعة قبل الميلاد انقلب الوضع، فالبرغم من استمرار هجرات البدو عبر السهول ثم الانتقال برراً، الذي كان أسهل من الانتقال برراً منذ الألف الرابعة قبل الميلاد حتى اختراع السكة الحديد في القرن

التاسع عشر. في هذه الحقبة الطويلة كانت الأنهار والبحار تمثل عناصر ربط في حين كانت الأراضي معزولة بحدودها وجبال بلاد أنهار. هذا النموذج التاريخي في الانتشار أولاً برز في جسد ذلك بحرًا ويسمى التناقض العام الذي يتناوله كتاب «أفيا السوداء» لتناقض بين التشابه الواضح بين الشعوب حول المتوسط ولتمايز الحضارى وللغوى بين الشعوب في شماله وجنوبه، وكان الخلاف بين الشمال والجنوب قائم منذ الأزل حتى اليوم.

وقد انتشرت الحضارة في الألف الرابعة قبل الميلاد بسرعة كبيرة كما بدأت فكرة الكتابة في الهند وفي شرق المتوسط قبل نقيضها في الحروف المقطعة في بلاد نشأتها. ولقد نشأت الهيروغليفية في وادي النيل على الرابيع والسلسل من الألف الرابعة. ومن المستبعد أن تكون الهيروغليفية الحقيقية واللغات الأولى للشرق، المقاطع القبرصية والأناضولية، قبل وجود الحضارة السومرية السامية في بداية الألف الثالثة مع حرقها المقفرة.

وقد قامت الحضارة المصرية على أساس من حضارات ما قبل عصر الأسرات في مصر العليا والدنيا. وكانت لها ولا شك مصادرها الأثرية. كما كان واضحاً آثار حضارة الرافدين في الفترة نفسها حتى الأسرة الأولى مما يجعل توحيد مصر قد تم ولا شك في عصر الأسرات حوالي ٣٢٥٠ ق م. بوجهه نحو الشرق. وقد تعمد الخطيب المصري بعد ذلك بالعلاقات اللغوية والثقافية بين مصر والعناصر السامية المكونة لحضارة الرافدين.

وقد أعقبت الألف الثالثة الفنية الألف الرابعة المعجزة. فقد أثبتت الوثائق المكتشفة حديثاً في إله في سورية والتي يرجع تاريخها إلى ٢٥٠٠ ق. م. وجود آثار لدول غنية ومحصنة وذات مستوى ثقافي معتد رفيع من كركستان حتى قبرص (١٦) وتخبر الآثار أن الحضارة في ذلك الوقت قد انتشرت أبعد من ذلك إلى الحضارة الهارابائية (١٧) الممتدة من نهر الهندوس حتى أفغانستان وحضارات العديد في بحر الفلز والبحر الأسود وبحر إيجة.

وقد ارتبطت الحضارات السامية والسومرية فيما بينها في الرافدين بكتابة وحضارة مشتركتين. أما الحضارات في الأطراف، بالرغم من أهميتها، فقد احتفظت كل منها بلغاتها وحرقها وهويتها الثقافية، فقلداً كان في جزيرة كريت وقد حضارى قادم من الشرق في بداية عصر الحرف في نهاية الألف الثالثة قبل الميلاد. ومع ذلك لم تصبح الكتابة المقطوعة هي للكتابة السائدة. ولم تتضمن حضارة اليونان إلى الحضارة السومرية العراقية القديمة. والسبب في ذلك بالإضافة إلى بعد المسافة ربما مقاومة الثقافة المحلية، وحضارة كريت بين الأثر السامي والأثر المصري.

وانعكست هذه العلاقة المزدوجة مع الشرق وأفريقيا في الاكتشافات الأثرية. فقد عثر على عدد من الآثار السورية والمصرية في هذه الفترة في كريت وفي مناطق أخرى من إيجة، وحوالي سنة ٣٠٠٠ ق. م. وكما هو الحال في الشرق الأدنى خلط الدعاس بالحدود من أجل صنع البرونز. وصنع الخزف بواسطة الدولاب ويوجد تشابه واضح بين حصون سيكليز وحصون فلسطين. وعلى رأى صاملي الآثار بيستروان من بريسكول وكولين ريفر من كمبريدج أن التطور في كل منطقة حدث بمعزل عن الآخر ومستقلاً عنه مع أن التطور نفسه حدث في الشرق الأدنى بفصل العلاقات بين المنطقتين والأرجح أن تطور إيجة قد حدث بفصل العلاقات التجارية والاستقرار في الشرق والمبادرات المحلية رداً على هذه العوامل الخارجية.

ولقد عرفت الحضارة التي استعصفت البرونز في الألف الثالثة قبل الميلاد الكتابة المقطوعة أو السامية. ومع ذلك لا توجد آثار كتابية في إيجة في هذه الفترة. فكيف يمكن الاعتماد على حجة الصمت في هذه الحالة؟ هناك أسباب قوية تدعو إلى رفض هذه الحجة. أولاً، أن المناخ في اليونان وأناضوليا كان أقل ملائمة لحفظ ألوان الفخار والبردي من مناخ لشرق الأوسط أو شمال غرب الهند بل إنه يصعب وجود آثار على ذلك حتى في القس الجاف. وقبل اكتشاف الألواح في إله عام ١٩٧٥ لم يكن هناك دليل على وجود الكتابة في سوريا في الألف الثالثة. وقد

كانت هناك طبقة متعلمة في سوريا في هذه الفترة وكان الناس يقدون من الرافدين إلى مدارس إبلا.

ومن المرجح وجود كتابة في إيجة أثناء العصر البرونزي. وبالرغم من مشاركة مقاطع اللغة القبرصية مع لغات إيجة في المصدر نفسه منذ الألف الثانية فإنها تبدو أيضاً مختلفة فيما بينها وتحتاج إلى قرون عديدة للتطور قياساً على ما هو معروف من تطور الكتابة. تدل إذن لهجات الكتاب على وجود للصورة الأولى في الألف الثالثة بعد تطورها في الألف الرابعة ثم وصلت المروف الأبجدية إلى إيجة وسط الألف الثانية. وتدل بقايا المقاطع على وجودها في المنطقة منذ الألف الثالثة.

وانتهت حضارة العصر البرونزي في القرن الثالث والعشرين قبل الميلاد. وهي مرحلة محسومة في مصر. وفي بلاد الرافدين وقع الغزو الجوتي في الشمال. وانتشر الغزو البربري والثورة الاجتماعية في كل أرجاء العالم القديم بسبب التدهور السريع في أصول المناخ. وفي الوقت نفسه حزا الفريجيون والأمريليون الأوائل أناضوليا. وفي الوقت نفسه وفي القرون التالية حدث تدمير واسع لوسط اليونان في نهاية العصر الفسفي إثر غزو آري أو يوناني أو إثر الغزوات والمستعمرات المصرية في بداية المملكة الوسطى. ثم وقع تدمير آخر أقل اتساعاً حوالي ١٥٠٠ ق. م. إثر فتوحات سلوسرت الأول فرعون مصر.

ونظراً لوجود هذه العلاقة بين إيجة والشرق الأدنى في الألف الثالثة قبل الميلاد فربما وفدت بعض الكلمات أو أسماء الأماكن والفرق الحديثة من أصول مصرية وسامية إلى إيجة في ذلك الوقت ومن المستبعد أن تكون قد رابت إلى وسط اليونان بسبب الغزو الشمالي. وربما بقيت هذه الكلمات في كريت وسيكلا بعيداً عن آثار الغزو فبقيت معها أصولها السامية.

خاتمة:

الخلفية التاريخية القريبة

هذه الخلفية التاريخية ليست موضوع أفيا السوداء بالأجزاء الثلاثة بل يقتصر

النسبوع على الاستعمارات الحضارية من مصر والشرق في الألف الثانية قبل الميلاد على مدى ألف عام ٢١٠٠ - ١١٠٠ ق.م. وقد يرجع بعض هذه الاستعمارات إلى زمن أقدم والبعض الآخر إلى زمن أحدث. وسبب اختيار هذه الفترة الزمنية أولاً أنها الفترة التي تكونت فيها الحضارة اليونانية وثانياً أنه من الصعب العثور على أدلة على استعمارات أقدم سواء من الشرق الأدنى أو من اليونان الأسطورية الديني للفن (١٨).

وهناك أثر مستمر ولكن بدرجات متفاوتة من الشرق الأدنى على إيجيه في هذه الألف وقد تفلوت هذا الأثر طيفاً للفترة الزمنية. فقد بلغ الذروة في القرن الواحد والعشرين قبل الميلاد. وفي الفترة التي استمدت فيها مصر قوتها التي كانت في فترتها الأولى، المملكة القديمة وتأسيس المملكة الوسطى في الأسرة الحادية عشرة. ولم يقتصر الأمر على إعادة توحيد مصر بل امتد إلى غزو الشرق ووصول أثرها إلى كريت وربما إلى قلب اليونان كما تشهد بذلك الآثار. اعطى عرش مصر العليا فراعنة سرد باسم أمحتب. وكان النصر رابعهم الإلهي، والتدجيل الإله مؤتم، وقد شيدت قصور كريت في الفترة نفسها وظهرت نقوش عبادة المجل على حوائط قصورها، وأصبحت مركزية في الأساطير اليونانية عن ملكه مهلوس وكريت فططور كريت المباشر أو غير المباشر مرتبط بهضمة المملكة الوسطى في مصر.

وفي شمال طيبة اليونانية يوجد شاهد كبير يسمى تقديدا مقبرة أمليون وزيتوس. ويحتججه أحد مكتشفيه وهو العالم سيروفلولوس أنه هرم مدرج على قمته قبر مغروب. ويحدد تاريخ الأثراني وبعض قطع الذهب الموجودة في عصر الفخار بالمصر اليوناني الثالث حوالي القرن الواحد والعشرين قبل الميلاد وبالإضافة إلى الأدب القديم الوافر، وسحب المياه من بحيرة كرايوس وبثت ارتباط هذه المنطقة بمصر، ويفترض وجود مستعمرة مصرية في بويوليا في ذلك الوقت (١٩). وتوجد أدلة أخرى لإثبات صحة هذا الاختراض في الجزء الثالث من «أثينا السوداء».

وطبقاً لرواية هيرودوت فإن أمليون وزيتوس هما المؤسسان الأولان لطيبة بالإضافة إلى مؤسساها الثاني كادموس الذي

وصل من الشرق الأدنى بعد تدمير المدينة. وكما هو الحال في الأهرامات المصرية ارتبط أمفهيون وزيتوس بالشمس ولهما ارتباط وثيق بأهى الهول ويفك تاوروس كما يوجد تشابه بين عبادة المجل في طيبة وعبادته في كريت. وهناك احتمال قوى من السياق لوجود علاقة مباشرة أو غير مباشرة بين الشقيرة والأسس الأولى لطيبة بالأسرة الحادية عشرة في مصر.

وبينما بقيت عبادة المجل في كريت حوالي ستة قرون فإن مصر تركت عبادة مؤتم الملكية مع صعود الأسرة الثانية عشرة بعد سنة ٢٠٠٠ ق.م. واستبدلت به عبادة الكيش، الإله آمون راعيها ومن هذا المصدر أتت عبادة الكيش في إيجيه مرتبطة بزيوس من آمون ومن عبادته الكيش - الماعز مقدس في مصر السلي. ٥

وقد روى هيرودوت وآخرين فترات فرعون يسمى سوسوبستريس وهو سوسوس، اسم شائع في فراعنة الأسرة الثانية عشرة. واستفد العلماء بهذه الرواية كما استغفروا بالأساطير القديمة الخاصة بمسحلت الأمير الأثينى أو المصري معنوق، وهو أيضاً أحد أسماء فراعنة الأسرة الثانية عشرة، والمنكوق لدى الكتاب اليونان المتأخرين باسم أمفهيوس. وتكثرت صحة هاتين الروايتين بقراءة نقوش من مغليس تفصل الفترات البرية والبحرية لفرعونين من الأسرة الثانية عشرة، سوسوس الأول وأمفهيوس الثاني. وهناك شبه ملحوظ بين اسم آخر لسوسوس وكيكروسوس المؤس الأسطوري لأثينا ولذى يحتج به البعض مصرية باسم هيريركس.

والوجهة الثانية من الأثر الواضح حدث أثناء فصرة الهكسوس وهي كلمة تعلى بالمصرية القديمة حكم البلاد الأجنبية. كانوا غزاة من الشمال وحكموا مصر السلي في ١٧٢٠ - ١٥٧٥ ق.م. وربما تضمن ذلك بعض المؤثرات الأخرى مثل الحورية، فقد كان الهكسوس من الشعوب السامية.

وأول نتائج المراجعة التي يقوم بها المؤلف للنموذج القديم أولاً التسليم بوقوع غزوات أو مؤثرات في اليونان أثناء الألفين الرابعة والثالثة من الشعوب الهندية الأوروبية الآتية من الشمال، ولذا في تحديد وقت قدوم دانيوس إلى اليونان في بدايات الهكسوس

حوالى ١٢٧٠ ق.م وليس في النهاية بعد ١٥٧٥ ق.م كما هو مذكور في الروايات القديمة. ومثل العصور القديمة رأى العلماء وجود صلات بين السجلات المصرية حول طرد الهكسوس من مصر في زمن الأسرة الثامنة عشرة وروايات الكتاب المقدس عن خروج اليهود من مصر بعد إقامتهم فيها، والأساطير اليونانية حول قدوم دانيالوس إلى أرجوس. وطبقاً للروايات اليونانية كان دانيالوس إما مصرياً أو سورياً. ولا شك أنه أت من مصر بعد صراخه مع تومعه أجهيوتوس وهو اسم مصر. ومن البديهي وجود علاقة بين هذه الروايات الثلاث تتدعى التوافق بينها خاصة مع وجود أدلة أثرية على ذلك. ويستحيل تحديد زمن وجود هذه المستعمرات في اليونان بأحر فترة الهكسوس إما مصر أو سوريا. ولا شك أنه تحديد التاريخ بواسطة الراديو كربون وثقت المكتشفات الأثرية في كريت أن وصوله كان في نهاية القرن الثامن عشر في بداية فترة الهكسوس.

وإختلف المؤرخون القدماء في وقت وصول كادموس المؤسس الثاني لطيبة ومن السهل أيضاً ربط هذه الأساطير بالهكسوس أو بقراءة متأخرة ورتبط الأساطير اليونانية بين وصول دانيالوس وإدخال الرمي وصول كادموس مع ظهور بعض أنواع الأسلحة والحرف الأجدية وبعض الطقوس الدينية.

وطبقاً للنموذج القديم المعدل دخل الأثر مع موجة أولى أما الاستعمارات الأخرى مثل الموجة الحربية والسيف فقد دخلت مع الهكسوس ثم وفدت إلى إيجيه بعد ذلك وأثناء تركيز الدين على عبادة بوزيدون وأثينا وبوليديون أو سبيت إنه أتته أو البحر عند المصريين والذي عبده الهكسوس. وهو الإله السامي وياهو العبرى. وأثينا هو الإله المصري نوت وربما الإله السامى أبات ويبدو أن الهكسوس عبده أيضاً. وقد ظهرت عبادة آلهة أخرى مثل الأقوديت وأرفيوس.

ومن المعروف أن اللغة اليونانية قد تكونت في القرنين السابع عشر والسادس عشر قبل الميلاد. وارتبطت بديتها الهندية الأوروبية ومجم مفرداتها الأساس بكلمات أخرى من أصل غير هندي أوروبي مثل المصرية القديمة أو السامية الغربية. وهذا

يتفق مع السيطرة المصرية السامية لفترة طويلة على هذه المناطق.

وفي منتصف القرن الخامس عشر أُنشئت الأسرة الثامنة عشرة إمبراطورية في الشرق، وأخذت الجزية من ليجه. وقد عثر على عدد من الآثار للأسرة الثامنة عشرة في هذه المنطقة. حدث ذلك إبان قمة الأثر المصري وفي هذه الفترة ظهرت عبادة ديونيزيوس بعد ما كان يظن أنها ظهرت في فترة متأخرة في اليونان. وتأسس دين الألويزيان الذي يقرع على الإيمان بالأسرار وعلى عبادة الإله ديميتر في هذه الفترة. وقام البيوليبيز أو الأخاثيان بغزوة أخرى من الأناضول لليونان في بداية القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وقدمت أساليب جديدة للحسين وروما سباق الحريات.

وفي القرن الثاني عشر قبل الميلاد وقع حدث تاريخي آخر. فما كان يسمى قديما الفلز الدرري سمي عودة الهيراكلين. وقد أتوا من شمال غرب أطراف اليونان الذي لم يأتأثر كثيرا بحضارة الشرق الأوسط وبعد أن دمرها القصور المسيحية وتلى تسميتهم بالهيراكلين على أنهم من صلب الإله هيراكلوس وأيضاً من صلب الأسلاف المصريين والفينيقيين للثلاث المائة التي حل البيوليبيديين محلهم. وقد اعتبر خلفاء هؤلاء الفسرة الملوك الدرريين في الزمن القديم لليونان أنهم أصفاد المصريين والفينيقيين.

وفي الجزء الثاني يظهر تصوير مجتمع أسبرطة بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد. وفي الجزء الثالث تظهر عبادة أورفيوس المصري في القرن السادس قبل الميلاد، والأصل الفينيقي لمدينة اليونانية أو المرونية. الدولة، والمجتمع المبردى بالعلم الماركسي في القرنين التاسع والعاشر قبل الميلاد، اعتماداً على عدد من الشواهد اللغوية.

ولم تنته «أثينا السوداء» إلى هذا الحد بل تعد باستئناف دراسة لإثبات نقل الحضارة المصرية الفينيقية في العلم والفلسفة والسياسة النظرية إلى المزمسين اليونان لهذه العلوم. وقد درس معظم في مصر وفينيقيًا. تكفى أكتينا السوداء الآن لإثبات الدور المصري والساسى في تكوين اليونان في العصر البرونزي الوسيط والمتأخر.

سادس:

صنع اليونان القديم

١٧٨٥ - ١٩٨٥

وهو عنوان الجزء الأول من «أثينا السوداء» ويتناول تطور النموذج الأري والنموذج القديم في عشرة فصول تقص ملحمة مصر في استيلائها ثم استبعادها (٢٠).

يرى الفصل الأول «النموذج القديم في مصر القديم»، وكيف تناول اليونان تاريخهم القديم، ويحل كتابات المؤرخين القدماء وإشاراتهم إلى المصطلحات المصرية في طيبة وأثينا. ويعطى تفاصيل عن الغزو المصري لأرجوليد، ويكشف عن الأسس الفيلولوجية لطيبة. وينقد الرأي السائد في القرنين التاسع عشر والعشرين الذي يقوم على نقد النصوص ويبين أن النموذج القديم تحت صياغته في القرن الخامس قبل الميلاد، استشهداً بدلائل أثينية وإحالات قديمة بأن هذا النموذج كان موجوداً منذ قرنين قبل ذلك مع تركيز على شهادة أيسخولوس في مسرحية «متوسلات» والتي تصف وصول داناويين وينتد إلى أرجوس، وينتد على عدد من المصادر الاشتقاقية للكلمات التي تبين الأثر المصري على لغة المسرحية وذلك يدل على أن إيسخولوس كان على صلة بتراث قديم. بل إن الموضوع نفسه يقوم على طباق بين هيكس (الفرس) وفكسوس كما أن قديم المصريين كمتوسلون ومتوسلات يهجر عن النعمة الوطنية اليونانية. وهذا دليل آخر في محاربة «طبايوس» أفلاطون يعترف فيها بوجود علاقة ببولوجية بين مصر واليونان على وجه العموم وبين أثينا ومابى على وجه الخصوص، وهي المدينة الكبرى في شمال غرب الدلتا مع التأكيد على أولوية أثينا على سايس للسبب نفسه، النعمة الوطنية وقد شعر كل من إيسخولوس وأفلاطون بالإهانة لاستعمار مصر اليونان لأنه يحل حضارة اليونان أقل من حضارة المصريين والفينيقيين، هذه المقارنة التي أدت إلى اللباس في وجدان اليونانيين. كان المصريون وأفينيقيون في الوجدان اليوناني يعملون على الخوف ديويديون الاحترار وفي الوقت نفسه يعملون على الاحترام والتقدير لما لهم من ماضى حضارى عريق وما حفظ عنهم من دين وفلسفة.

وقد استطاع كثير من اليونانيين تجاوز عواطفهم المعادية للمصريين ونقلوا تراث المستعمرين الذي يذال من الكرامة الوطنية مما أدهش علماء القرن التاسع عشر مثل المؤرخ ولهم ميتفورد ومؤكد هذه الحقيقة ولم يشك أحد في النموذج القديم قبله. ومن ثم لم نشأ الحاجة للدفاع عنه. وهذا هو الذي دفع ثيوبيكود يدس إلى تجاهل هذه الروايات وعدم ذكرها بالرغم من معرفته بها.

وهناك عديد من أوجه الشبه بين آلهة اليونان وشعائهم وبين آلهة المصريين وشعائهم مما يدل على أن الديانة المصرية كانت أساس الديانة اليونانية ومنهجها، ويبدأ من القرن الخامس أخذت آلهة اليونان أسماء مصرية وكذلك شعارات اليونان. وامتدت الظاهرة إلى شرق المتوسط ثم إلى كل العالم الروماني. وبعد اختفاء الدين المصري القديم في القرن الثاني قبل الميلاد بدأت الديانات الأخرى المسيحية تأخذ مكانه.

ويتناول الفصل الثاني «الحكمة المصرية والنقل اليوناني من العصور المظلمة حتى عصر النهضة» مرفقاً بأبواب التكتيس من مصر، فيبعد نوايا الأفلاطونية الجديدة في الظاهر، واختلاف الوثنية المنبجعة من الدين المصري على السطح وتظهر نقوضها في الفهرسية اليهودية المسيحية قاص المعلنون المسيحيون الذين للمصري وجعلوه إلى فلسفة في شخص هرمس مثلت العظمة، وفي صياغة عقلية روحية لتهوت إله الحكمة عدد المصريين وقد نسبت إليه بعض النصوص التي كُتبت في الدين المصري في القرون المتأخرة. وقد اختلط آباء الكنيسة فيما بينهم عما إذا كان هرمس قد عاش قبل موسى والفلسفة والأخلاق الدورانية وجعل أوجسطين موسى والذراء قبل هرمس لإثبات فضلها عليه. وقد اتفق معظم الآباء على أن اليونان قد استمدوا فلسفتهم من المصريين كما أن المصريين استمدوا بعضاً منها من بلاد الرافدين ومن فارس. وفي العصر البيزنطي المبكر هرمس مؤسس الفلسفة والحضارة غير الدورانية للشعوب الوثنية.

راسخمر هذا الاعتقاد حتى عصر النهضة. وخلق إحياء الدراسات اليونانية في القرن الخامس عشر حباً للأدب واللغة اليونانية وتوجدها مع اليونان ولم يشك أحد في

أن اليونان كانوا تلاميذ للمصريين وكانت للدراسات تهتم باللاتين مما وبالخصائيرين معا. وكان أحد أسباب الإعجاب باليونان أنهم نقلوا الحكمة القديمة وحفظوها. وقد طور ثيوفوتس وإباراسموس أساليبهم التجريبية لرد الاعتبار للمعرفة المصرية الهرمسية المفقودة. وكانت بعض النصوص الهرمسية المترجمة إلى اللغة اللاتينية موجودة في العصر الوسيط العظماء ووجدت نصوص أخرى عام ١٤٦٠ وأرسلت إلى بلاط كوزيمو دي ميديشي في فلورنسا وقام بترجمتها العالم الكبير مارسيليو فيتشينو. وأصبحت دعامة الأفلاطونية الجديدة التي بدأها والى كانت في قلب الذعة الإنسانية في عصر النهضة وبالرغم من أن كوبرنيكس قد استمد رياضياته من العلم الإسلامي، يبدو أن التمرکز حول الشمس كان إحياء لفكرة المصريي عن الشمس الإله في الجور الدرقاني الهرمسي الجديد الذي تكبر فيه وقد كان يطله جيورداثو برونو في آخر للقرن السادس عشر أكثر وضوحاً، ونهض أبعد من الهرمسية المسيحية الأفلاطونية الجديدة لفيتشينو ونظر لا نزاعه من حروب الأديان والتعصب المسيحي دعا إلى العودة إلى الدين الأصلي، الذين الطبيعي، دين مصر القديمة. وكان جزاءه العرق بحكم محكمة لفيتشينو عام ١٦٠٠.

ويبين الفصل الثالث انتصار مصر في القرنين السابع عشر والثامن عشر فقد استمر أثر جيورداثو برونو بعد استشهاده حرماً. وربما كان على علاقة بمؤس جماعة روزيكروشيان التي استمرت لتجاه الناس ببياناتها في أوائل القرن السابع عشر رأت هذه الجماعة أن مصر منبع الفلسفة والدين وقد استبعد إسحق كانا ويون النصوص الهرمسية في ١٦٦٤ مبيها أنها لم تأت من العصر القديم بل تكونت بعد ظهور المسيحية. وساد هذا الرأي كلية في القرن التاسع عشر حتى عند العلماء المجددين مثل فرانسيس بيكنس ولكن برنال ينحاز إلى رأى عالم المعربات سير فلاندرز بترى والذي يرجع للنصوص الأولى إلى القرن الخامس قبل الميلاد. ومع ذلك لم يقض كانا ويون على مصداقية النصوص واستمرت الهرمسية كديار رئيسي حتى النصف الأول من القرن السابع عشر واستمر تأثيرها بعد ذلك بكثير.

ومع ذلك أعترت قوة جذب النصوص بانحسار الإيمان بالسحر في لطيفات العليا في نهاية القرن السابع عشر.

وبالرغم من أن النصوص الهرمسية لم تجذب فلاسفة التنوير إلا أن الاهتمام بمصر لم يقل والإعجاب بها لم ينحصر. كان القرن الثامن عشر عصر الدراسات الكلاسيكية بطله، النظم والأشياء. لذلك تم فحص أول الرومان على اليونان. وفي الوقت نفسه ظهر اهتمام كبير بالخصائير غير الأوروبية من أجل الابتعاد عن الإقطاع وعن المسيحية الغرافية في ماضي أوروبا.

وكانت أهم حضارتين حضارة مصر وحضارة المين. ففي كلا الحضارتين نظم كتابية عالية تحت الأفكار وثيوس الأصوات. وفي كليهما فلسفات قديمة. وكانت نظم الحكم في المائتين عقلانية لا خرافية تمارسها مجموعة من الفضلاء بتسيزون بالكمال الخلقى، بدرجة عالية من الأهلية والبرار.

وقد كان كهنة مصر القديمة محط إعجاب وجذب لأتباع المفكرين المحافظين منذ أن تصور أفلاطون حراس المدينة على ملوالمهم. حدث هذا للماسونيي الأحرار في القرن الثامن عشر فقد اهتموا منذ العصر الوسيط بمصر مؤمنين بأنها كانت مهد الهندسة والماسونية. ومع ظهور الماسونية للتأمية في نهاية القرن الثامن عشر انجذبوا إلى الروزيكروشيانية وإلى جيورداثو برونو من أجل تأسيس فلسفة مزدوجة: دين خرافي محدود للامة، ودين طبيعي خالص للخاصة الإشراقيين في مصر، مصدر كل تنوير. ومن ثم اعتبر الماسونيون - الذين انضم إليهم كل فلاسفة التنوير تقريباً - دينهم ديناً مسيحياً. علاماتهم هيروغليفية، ومخاطهم معابد مصرية، ويعتبرون أنفسهم كهنة مصريين وقد حفظ إعجاب الماسونيي بعصر الطهارة من تسيانها. ويصرف النظر عن مدى محافظة الماسونيي على هذا التراث المصري فإنهم ظلاً يحتفظون بدين المصريي حتى الآن في عالم يرى أن للتاريخ الحقيقي يبدأ من اليونان.

وبلغت نزوة الماسونية الجذرية وتديدها للنظام المسيحي أثناء الثورة الفرنسية ظهر ذلك عند العالم الفرنسي الكبير للماضى للكنيسة والثار شارل فرانسوا ديبوي. فقد

رأى أن الأساطير المصرية، وهي نفسها الأساطير اليونانية كما لاحظ هيرودوت، مكونة من حكايات رمزية لحركات الأنلاك، وأن المسيحية ليست إلا سره فهم لبعض أوجه هذا التراث المصري العظيم.

ويبدأ الفصل الرابع العهد لعصر القرن التاسع عشر، ببيان رد الفعل على التهديد المصري للمسيحية الغربية والذي ظهر في استشهاد جيورداثو برونو، ومجوم كانا ويون على التراث الفلسفي القديم مثلاً في النصوص الهرمسية وأصبح الأمر أكثر خطورة في نهاية القرن السابع عشر عندما أعادت الماسونية تنظيم نفسها وإحكام موقفيها النظري إلى تنوير جذري مما أدى إلى تحول موقف ثيوفوتس تجاه مصر. ففي أعماله الأولى أقتفى أثر أساتذة الأفلاطونية الجدد في كمبريدج على احترامهم لمصر. ولكن في أيامه الأخيرة حاول التقليل من أهمية مصر، وجعل تأسيسها فقط قبل حرب طروادة. كان ثيوفوتس مهتماً بما تمثله له مصر من ضد لشعوره للعالم الطبيعي وما يقابله في اللاهوت والسياسة، أهمية منظمة ومكعبة دمورية. وكان هذا الصدى مثلاً وحدة الوجود التي تقر بعالم حى لا يحتاج إلى مظم أو خالق.

وقد بذلت وحدة الوجود عند أسبينوزا في القرن السابع عشر، وجذورها متعددة عند جيورداثو برونو في الأفلاطونية الجديدة عود إلى مصر القديمة نفسها. وظهر أول رفض مظم لشعدي للتنوير الجذري وأول شيوخ لنموذج ثيوفوتس الملكي في العلم والسياسة عند الذين عند ريتشارد بنتلي عام ١٦٩٣. وقد كان صديقاً لثيوفوتس على مذهب الفلك ومتخصصاً في الدراسات القديمة.

ودافع عن نفسه وعن صديقه ثيوفوتس بأساليب كانا ويون. كما اعتمد على علمه التقدي للتقليل من أهمية التراث القديم وحكمة المصريي في المصادر اليونانية وتحالفت النزعة الهلاليةية ونقد النصوص في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للدفاع عن المسيحية وكان الدقد الذي وجهه للمصدون الهلاليونون مثل شيلي وسوينبرن إلى المسيحية أقل خطورة من التهديد المصري للماسونية لها.

حاول نوبتون إلى حد ما للتقليل من شأن مصر بالنسبة للمسيحية، ولكنه لم يحاول رفع شأن اليونان. وفي منتصف القرن الثامن عشر استعمل بعض المدافعين عن المسيحية نموذج التقدم الجديد اعتماداً على أن الأواخر أفضل من الأول من أجل إحصاء شأن اليونان على حساب المصريين ثم انضم انهماجان جديداً لهذا التيار الفكري وهما المصرية والرومانية قامت المصرية على لون البشرية منذ نهاية القرن السابع عشر في إنجلترا. وازدادت أهمية المستعمرات الأمريكية واستحسان الأمريكيين الأسفون واستجداد الأفارقة السود. وقد تسربت هذه العنصرية إلى لوك وهومس وإلى بعض المفكرين الإنجليز الآخرين. وكان لهم أثر كبير، مع المكتشفين الأوروبيين للقرارات الأخرى، في جامعة توينتن التي أسسها عام ١٧٣٤ هوجو الثاني وأميرها لوفز ملك إنجلترا كي تكون جسراً ثقافياً بين إنجلترا وألمانيا. وكان من الطبيعي أن يصدر أول صل أكاديمي عن التصديق العرقي البشر ووضع البنيوس أو القوقازيين في قمة الهرم العرقي عام ١٧٧٠. كتبه فردريك بلومباخ أستاذ في جوتنجن.

قامت الجامعة بتأسيس علم عنصري جديد لتصنيف الشعوب. وفي العقد نفسه بدأ أسبند آخر في جوتنجن في نشر تراويغ الشعوب والأعراق ومؤسساتها وليس للأفراد. وتعتبر هذه المشاريع البعيدة الحديثة بالإضافة إلى اللقد الصارم للمصادر مظهر أكاديميا لاهتمام الرومانس والعرق. وقد كان أسراً شائعاً في ألمانيا وبريطانيا في ذلك الوقت. لم تكن رومانسية القرن الثامن عشر إيماناً بأوروبا العاطفة على العقل فقط بل كانت أيضاً تأكيداً لأهمية الشاعرة تجاه المناظر الطبيعية خاصة البادية والحدائق البراءة والذاتية. وكانت تزدى إعجاباً بالشعب القوي للماضى كما تصورته. ولما كانت المناظر الطبيعية والمناظر الباردة في أوروبا أفضل من القارات الأخرى كان الأوروبيون أفضل الشعوب وقد ظهر هذا التيار في كتابات مولتسكيو وروسو بعد أن بدأ في ألمانيا وإنجلترا.

وفي نهاية القرن الثامن عشر أصبح التقدم نموذجاً شائعاً، وأصبح للتغير والحركة قيمة أعلى من الثبات والسكرن. وأصبح العالم

مركباً من خلال الزمان أكثر من المكان. ومع ذلك ظل المكان مهماً عند الرومانسيين بسبب اهتمامهم بالكوين المحلي للشعوب والأعراق. وفخور العرق في الشكل الفجاري خلال الزمان ولكن نطل مايميه الفردية الثابتة باقية في التاريخ ولم يعد الاتصال بين الشعوب قائماً من خلال العقل للموصل إلى نموذج الإنسان للعقل فاعقل تابع للعاطفة التي تؤثر في الناس المرتبطون فيما بينهم برياط الدم والقرباة والإرث المشترك.

وقد تبنى كثير من قدماء اليونان الموقف نفسه الذي يمكن تسميته الآن بالعودة القومية لاحتقر اليونان باقي الشعوب. وقد برز أرسطو ذلك نظرياً معناه تفوق الهيلينية بناء على الوضع الجغرافي لليونان ومع ذلك شعر بعض كتاب اليونان باحترام فطلي تجاه الحضارات الأجنبية خاصة حضارة مصر وحضارة فينيقية وحضارة الرافدين وكانت العودة القومية اليونانية أضلع من للزعة الرومانسية المرتبطة بالماضي في نهاية القرن الثامن عشر. وطبق نموذج الإعراف غير المتكافئة في القدرات العقلية والجسمية في الدراسات الإنسانية خاصة في علم التاريخ فاختلط الأنداس كازفة كبرى وبقاء الجنس شرط الإبداع لذلك لم يكن من المقبول أن تكون اليونان خليطاً من الأوروبيين المحليين والاسطيغان الإفريقي الساسي فلم تكن اليونان عند الرومانسيين نواة أوروبا فحسب بل أوروبا نفسها في طفولتها الأولى.

ويؤازر الفصل الخامس وهو أكبر للفصول «السانات الرومانسية: نهضة الهند وسقوط مصر، الأصول الرومانسية للسانات التاريخية، وظهور الحماس للهند القديمة في نهاية القرن الثامن عشر وبعد إدراك العلاقة الوثيقة بين اللغة السنسكريتية واللغات الأوروبية. كما يتناول انهيار تقدير أوروبا للخصين فظراً لأن الميزان التجاري بين البادين كان لصالح أوروبا. فقتت فرنسا وإنجلترا حملة هجوم على الصين مما أدى إلى تدهور سررة الصين من حضارة مستندرة ريفية إلى حضارة مجتمع غارق في السخدرات والأفون والذخارة والفساد والقسوة والتعذيب الجسدي، ولما كانت مصر شقيق الصين في رؤية الغرب لها فقد عانت من الصورة السلبية نفسها في نهاية القرن الثامن عشر. وقد كان الدافع السياسي وراء ذلك،

وهي الحاجة إلى تبرير التوسع الأوروبي في القارات الأخرى بسبب سوء معاملة الشعوب المحلية فيها، وقدم الأوروبيين لتخلصها وإتقانها. وارتدت الحضارتان في مصر والصين إلى حضارات ما قبل التاريخ لإضاح السجال لحضارات الأنداس الراقية، الأريين والساميين، لورلتها.

والرغم من انخفاض شهرة مصر فإن الاهتمام بها ظل باقياً طوال القرن التاسع عشر وزاد بزيادة معرفتها بعد الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨ والتي كان من نتائجها حل شامبليون الرموز الهيروغليفية واكتشاف الحروف المصرية القديمة. وقد كانت براعته التي حددت رسالته العلمية هي علاقته بالتراث الماسولي، والملاقة الثقافية مع مصر القديمة واليونان لتقديم المسيحية وقد أدى إعجابه بمصر ووفائه عام ١٨٣١ إلى عذاه المؤسسة السياسية المسيحية والمؤسسة الأكاديمية اليونانية الجديدة له مصر. وبعد الحماس لاكتشافه الطمى بدأ نسيانه على مدى ربع قرن، وبعد إحيائه في خمسينيات القرن الماضي إحتار العلماء بين سحر مصر واكتشاف شامبليون العبقري من ناحية وبين العنصرية الشديدة السائدة في العصر من ناحية أخرى وفي الثمانينات من القرن نفسه رأى العلماء أن حضارة مصر حضارة ثابتة ساكنة ومجربة، مجرد سقط متاح.

وخلال القرن التاسع عشر سترعى لتهاء عدد من الرمانسيين والفلكيين رؤساءفة الأهرامات واعتبروها تعبيراً عن حكمة التقدم الرفيعة. فاتهموا بالجلون لأنهم أهانوا الهمة والعنصرية والتقدم وهى الاعتقادات الثلاثة في القرن التاسع عشر. وبقيت شهرة مصر محاصرة عند بعض العلماء المخلصين وفي نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر رأى العلماء الرومانسيون المصريين عاشقين للموت وليس للحياة. وفي نهاية القرن التاسع عشر ظهرت صورة أخرى سلبية لمصر فظهر المصريون مثل الأفارقة حالياً، مصابين بالشدرة الجسدي، مجبين للذة، وفشارين كالأطفال وماديين.

وبعد انتشار العبودية السوداء والعنصرية حرص المفكرين الأوروبيون على إسجداد الأفارقة قدر الإمكان من الحضارة الأوروبية.

ولما كان لون بشرة المصريين غير معروف منذ العصر الوسيط حتى عصر النهضة فقد اعتبرها علماء المصريات المعجبون بمصر بشرة بيضاء. ثم شك المعجبون بالحضارة اليونانية في القرن التاسع عشر في ذلك وانكروا ضمنهم نظراً لأربابا القدم بالترن الأبيض. ثم اختلفت نهائياً شهرة مصر القديمة في آخر القرن التاسع عشر من أجل إعادة ربطها بالثقافة الأفريقية بعد أن تأكد الخط الفاصل بين السود والحضارة. وبالرغم من انتصار الهلينية واستبعاد مصر من الدوائر العلمية لم تمت نهائياً فكرة أن مصر منبع الحضارة وظل الإحجاب الجنوني إلى درجة الوله المصري في البدون المصرية وبالفلسفة المصرية قائماً وبمثل تحدياً رئيسياً لعلماء المصريات الجادين. وسار في تيارين رئيسيين الأول تيار الانتشار، عند الهوت سميت، انتشار الحضارة المصرية خارج حدودها. والثاني التيارات الطويل لعم الأهرامات الذي أبدعه المصريين.

وبين الفصل السادس والجنون باليونان وسقوط النموذج القديم ١٧٩٠ - ١٨٣٠، كيف كانت المصرية سبباً رئيسياً للعداء ضد النموذج القديم ثم ورثها للنموذج الآري، وتوكلت في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر مع هجوم المسيحيين على مصر عندما شعروا بخطورة دين مصر وبفلسفتها على المسيحية الغربية. فقد تحدثوا بإشارات قدماء اليونان إلى أهمية مصر، ورفعوا من شأن إبداع اليونان على غيرهم من أجدادهم من أجل الإقلال من إبداع مصر. وتهدى النموذج القديم في ١٨١٥ - ١٨٣٠ لأنها كانت فكرة رد فعل شديد على العقلانية الماسونية المسخولة إلى حد ما عن الثورة الفرنسية. وهي أيضاً فترة الرومانسية وإحياء المسيحية توحدت المسيحية وأوروبا. وانضم كلشما إلى مفهوم التقدم فنشأت الحركة المحبة للهلينية تزايد صراع المسيحيين الأوروبيين واليونانيين الشبان ضد الأسويين القدماء والأتراك الملحدون.

واستعمل كارل أوتفريد ميللر أستاذ المصريات في جامعة توبنجن، عام ١٨٢٠ كل الوسائل الحديثة لنقد المصادر من أجل التثني في إشارات القدماء إلى المستوطات المصرية وإضمارف الثقة بالروايات حول المستوطات الفيديقية. واستعمل الوسائل

نفسها لنقد الروايات حول دراسة اليونانيين في مصر. كان النموذج القديم عقبة أمام الاعتقاد الجديد بأن الحضارة اليونانية أوروبية أساساً، وأن الحضارة والفلسفة والعلم، كل ذلك بدأ في اليونان. وقد أزل هذا المانع حتى قبل التسليم العام بفكرة اللغة الهلندية الأوروبية.

ويستمر الفصل السابع والجنون باليونان وانتقال الدراسات الجديدة إلى إنجلترا وصعود النموذج الآري في ١٨٣٠ - ١٨٦٠، وهو أصغر الفصول في بيان ارتباط النموذج الآري بمفهوم التقدم على خلاف القدماء فالمتحمسون أكثر تقدماً من المهزمين وأفضل منهم. وباستثناء حالات محددة وقصيرة يكون التاريخ، تاريخ الأجناس والشعوب، من انتصارات الشعوب الحية القوية على الشعوب الهزيلة الضعيفة وقد احتفظت هذه الأجناس التي تكونت بفعل الطبيعة والمناخ للمناطق التي نشأت فيها بما هيأت دافعة حتى لو أخذت أشكالاً متجددة في كل عصر. ومن الواضح، في رأي هؤلاء العلماء أن أعظم جنس في التاريخ البشري هو الجنس الأوروبي أي الآري. فقد كان هو الجنس الوحيد للقائد دائماً على هزيمة كل الشعوب الأخرى وخلق حضارات حجة ومتقدمة في مقابل الجماعات الخالصة التي حكمها الأقارعة والأسويين قد تنصير أجناس أخرى على أطراف الشعوب الأوروبية مثل الأسبان والسلاف ولكنه استثناء وليس القاعدة وهي لانتصار الجنس المتفوق على الأجناس الدنيا!

هذه للنماذج القائمة على الجنس والتقدم وما يتعلق بها من النقاء للمصريين وغزو الجنس السيد على باقي الأجناس المحقرة باعتباره هو الغزو الوحيد النافع والقادر على إنشاء الحضارات لم تسمح ببقاء النموذج القديم وقبل نقد ميللر لنظرية المستوطات المصرية في اليونان وتم بناء النموذج الآري من خلال النماذج الجديدة الناجمة بالإضافة إلى عدة عوامل أخرى مساعدة مثل اكتشاف اللغات الهندية الأوروبية مع التأكيد على أن الهنود الأوروبيين جنس عراقي في أواسط آسيا. واللغة اليونانية لغة هندية أوروبية. وفي الوقت نفسه في بداية القرن التاسع عشر كان هناك اهتمام شديد بسيادة الجنس الألماني في غرب الانجبرافورية الرومانية في القرن

الخامس الميلادي وغزو الآريين للمهد في الألف الثانية قبل الميلاد كان النموذج القائم على غزو الشمال اليونان واضحاً ومؤثراً لأن الغزو يأتي من الشمال الآري وليس من الجنوب المصري الأفريقي أو الشرق الفيديقي السامي لقد أتى الغزاة الشجعان من شمال القسوزان، وأزاحت الشعوب التي كانت موجودة في الفترة ما قبل الهلينية لأنها أتت من مناطق غير مرغوب فيها في الجنوب أو الشرق. وبالرغم من استحالة تفسير هذا القدر الكبير من المكونات اللاهندية الأوروبية في الحضارة اليونانية ببقاء الجنس الآري اليوناني فبان فكرة الغزو الشمالي أدت بالضرورة إلى التسليم باختلاط الأجناس دون الإشارة إليها كثيراً فالغزاة آريون من شمال اليونان وهم من الجنس النقي فيحدث التلازم بين الجنس الغازي والجنس المغزى لأنه جلس ولحده، الجنس السيد في الشمال والجنوب. أما الشعوب في الفترة ما قبل الهلينية في إيجة فهم أروبرو الهولماني أو قرقازيون. وفي هذه الحالة القصوى لم تخلط شعوب المنطقة بالدم الأفريقي أو السامي، ووقعت على طهارة الجنس الآري ونقله.

ويستأنف الفصل الثامن نهضة الفيديقيين وسقوطهم ١٨٣٠ - ١٨٨٥، إزاحة النموذج القديم وصعود النموذج الآري بعد حالة مصر في حالة فينيقيا. فقد أكثر ميللر في عشرينيات القرن الماضي أي أثر للفيديقيين على اليونان. وكان متحرفاً في رومانسيته، سابقاً على عصره في شدة عنصريته ومعاداته للسامية. بل لقد استفاد الفيديقيون من سقوط المصريين كتمرد على تفسير روايات المستوطات المصرية على أنها مستوطات فيديقية. وقد اعتبر كل المستعربين الأوروبيين - من رعي إلى عن لادعي - الفيديقيين يهود العصر القديم. فهم تجار ساميون فطاري. كان الجدل بين السامي والآري هو الذي يحكم تاريخ المسالم في منتصف القرن التاسع عشر. لقد أبدع السامي الدين والشعر في حين أبدع الغزو الآري العلم والفكر والمصرية وكل ما له قيمة. هذا الاعتراف المحدود بدور الساميين كان لرعا من تكافؤ الفرص الضئيل في أوروبا الغربية بين إخفاء الكراهية الدينية لليهود وبداية النزعة العنصرية المعادية للسامية. وفي إنجلترا التي كان بها تراث مفظ من تأييد

السامية ومصادقاتها كان هناك أعصاب شديد بالفينيقيين لأن تجارتهم في القضاة واكتشافاتهم وإسماهم أخلاقهم بذل للأجانب والإنجليز من سمات المتحضرين. في حين يرى آخرون أن الفينيقيين والساميين حسيون قضاة خونة.

ويبدو هذه الكراهية للفينيقيين ولإنجليز والشرقيين في كتابات المؤرخ الفرنسي موشوليه. وقد بدت هذه الكراهية في الرواية التاريخية لشهيرة «سلايم» للفيلسوف التي صدرت عام ١٨٦١ والتي تضمنت وصفا حيا تقريبا لحظة نهيارها والتي زادت التمييز المتشدد ضد الساميين والشرقيين. وقد أدى وصفه للشعب والمثون إلى التضحية بالأطفال على مذبح الإله مولوخ إلى مزيد من الإذانة لهم. هذه الإذانة الثورات الشديدة للقرطاجيين والفينيقيين جعلت من الصعب احتراقهم. وشوهت سمعتهم في سببهايات وإسناديات القرن الثامن بخرقة أشنع وأسرع من تشويه سمعة اليهود.

ويرى الفصل التاسع «العالم للنهائي» للمشكلة الفينيقية ١٨٨٠ - ١٩٤٥. فمع بداية المعاداة للسامية في ثمانينيات القرن الماضي بدأ هجوم قوي ومخطط على الفينيقيين يعرض لملاقتهم مع اليونان وربما أترهم عليهم بمد أن وصل اليونان إلى مصاف أوصاف الآلهة. وفي تسعينيات القرن الماضي نشر جوليوس بولوخ، وهو ألماني علم في إيطاليا، وسليمان رابناتش، وهو أراشي من أصل يهودي من مركز الجمعية للثقافة العلمية الباريسية مقالين قصيرين بالفي الأثر وأثبتا صحة رأي مهنلر القائل بأن الحضارة اليونانية أوروبية خالصة، وأن الفينيقيين، باستثناء الصوف الأبهجية الساكنة، لم يسهموا بشيء في الحضارة اليونانية. وبالرغم من تردد عديد من العلماء في قبول هذا الرأي في العشرين سنة التالية تأسس النموذج الآري المتطرف في نهاية القرن التاسع عشر. هناك مثلا اختلاف بين ردود الأفعال على اكتشاف هيرش شليمان الحضارة الميسينية في سبعينيات القرن الماضي وتقارير آرثر إيفانز عن حضارة كريت في كفسوس في نهاية القرن الماضي. ففي الحالة الأولى اقترح بعض العلماء في البداية أن تكون الآثار المكتشفة فيدنية لأنها لا تشبه الآثار اليونانية المكتشفة.

ورفض هذا الاقتراح رفضا تاما في العقود التالية. وفي عام ١٦٠٠ وصفت الحضارة في كفسوس باسم جديد هو «المناونية» وأنها حضارة وجدت قبل العصر الهليني ولكنها ليست سامية بالرغم من الرأي القائل بأن حضارة كريت حضارة سامية^(١١).

ثم استبعد أثر الفينيقيين ورفض كلية على أنه سراب في عشرينيات هذا القرن مع زيادة المعاداة للسامية مع الدور الثاني الذي لعبه اليهود في الثورة الروسية والدولية الشيوعية الثالثة. وقضى تهالها في العشرينيات والثلاثينيات على المستوطنات الفينيقية في اليونان باعتبارها أساطير تعتمد على روايات خيالية عن حضرة الفينيقيين في بحر إيجه وفي إيطاليا في القرنين التاسع والعاشر قبل الميلاد. ورفضت الأسرول السامية الكثير من الكلمات اليونانية.

واقصرت كل الجهود الآن على بيان دلالة الأثر الوحيد الذي لا يمكن إنكاره من الحضارات السامية وهي الحروف الأبجدية. وهي خطوة إلى الأمام تلتها ثلاث خطوات إلى الخلف. الأولى اختراع اليونان لحروف العلة ضروري لأية حروف أبجدية وبدونها يستحيل التفكير المنطقي فيما يقال. والثانية تحول مكان الأثر والثالث إلى رويد وقبرس وأخيرا إلى ما يوصف بأنه مستعمرة يونانية على ساحل سوريا. ومن الأفضل لليونانيين الشطون أن يحضروا الأبجدية من الشرق الأوسط من أن يحضروا الساميون لهم وهم ساكنون. كما أن الاستعمارة تفترض اختلاط اجتماعي وجنسي يضاد نقاء الجنس اليوناني. والثالثة جعل تاريخ الاستعمارة حديثا عام ٧٢٠ ق م بعد تقييد المدينة وتكوين الحضارة اليونانية. وقد أدى ذلك إلى وجود فترة زمنية طويلة سادت فيها الأمية بين اختفاء النقوش الطولية التي اكتشفها إلفانز وتقديم الحروف الأبجدية. وقد كان لها ميزتان: الأولى تسير هومريوس شاعرا أعنى من لشمال في مجتمع أمي. والثانية وضع حاجز كفيف أو اقتراض عصر متعلم بين العصر الميسيني والعصر القديم مما يسمح بتقدم الروايات اليونانية عن تاريخهم القديم والتي كانت أحد دعائم النموذج القديم.

وكانت ثلاثينيات هذا القرن سنوات مضت فيها الوضعية في العلم الدقيق وقربت

خارجها في ميدان على الأطراف كالمعلق والتاريخ القديم. ففي الدراسات القديمة ظهر حل المشكلة الفينيقية على أنه علمي ونهائي. فمن الآن فصاعدا يمكن لهذا العلم أن يستمر علميا وأن يقيم نموذجا. وكل من يخرج عليه يكون غير علمي غير متخصص، منكر للحقائق ومجدولا. وما يدل على قوة هذا الرأي استمراره على مدى ثلاثين عاما خاصة بعد الإعلان عن نتائج المعاداة للسامية عام ١٩٤٥ لتقوض أسس المعاداة للفينيقية.

ويصف الفصل العاشر والأخير «الوضع ما بعد الحرب والعودة إلى النموذج الآري» الموعود ١٩٤٥ - ١٩٨٥. فقد بدأ التراجع عن النموذج الآري المتطرف. ويبدو أن تأسيس دولة إسرائيل كان له أثر أكبر من المحركة في رد الاعتبار للفينيقيين، طبقا لحول التاريخ وثائقه، ضباب فلسطين ورد الاعتبار للشرقيين ففي عام ١٩٤٩ قيل اليهود أو على الأقل الإسرائيليين باعتبارهم أوروبيين. وكان من الواضح أن الحديث بلغه سامية لا يلحن في فترة الشعوب على النصر العسكري سواء في حرب ١٩٤٨ بالنسبة لإسرائيل أو في حرب أكتوبر بالنسبة للعرب. كما بينت خمسينيات هذا القرن زيادة في ثقة اليهود بالبحر السامية.

وفي هذا السياق بدأ العالمان الكبيران في اللغات السامية سيروس جوردون وميخائيل آستور النخاع عن الحضارة السامية الغربية ككل ونقد النموذج الآري المتطرف ربما لأنهما لم يستطيعا الاختيار بين الأثر كسوية أو الصهيونية في اليهودية. كان جوردون أعظم من عرف لغات شرق المتوسط القديمة. وشعر بأن رسالته في الحياة البرهنة على وجود علاقات متبادلة بين الحضارتين العبرية واليونانية. وكانت جسوره في ذلك أبحاثا، سيئا على الساحل السوري وكريت. ورأى وجود هذه العلاقات المتبادلة في الثورة وهو مهروس في الأساطير الكنعانية الحديثة بالأورانية في القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد والتي ترجمت في أربعينيات وخمسينيات هذا القرن.

ونشر مقالا في الموضوع عام ١٩٥٥ نال من شهرته ككاتب رصين ولكنه استمرى

انتباه عديد من العلماء المؤرخين ومن الجمهور المريض. ثم هنر التقليد العلمي للتمطى بقراته للتقوى الكرتية باعتبارها نقوشا سامية. فواجه موجة من الاعتراضات ولزاد عليه بمزيد من الدراسات لإثبات خطئه وصحة الرأى التقليدى. لم يتقل معظم العلماء تقصير الجديد، وكانت قراءة فثريوس قبل ذلك بصوت بعض السطور على أنها يونانية قراءة جديدة. وتم الترحيب بها لأنها أكدت الاتماع الجغرافى والعمق التاريخى للحضارة اليونانية. ولكن قراءة سطور أخرى وقبلول الحضارة الميوانية باعتبارها حضارة سامية قلب كل التصور الهلنالى، النموذج الأروى الفردي.

ثم اهتز المدافسون عن الفكر النمطى للتقليد مرة أخرى عندما نشر ميخائيل آستور، زميل جوردون، عمله لتكبير «الهلنانية السامية» عام ١٩٦٧ ضمن سلسلة من الدراسات تثبت تشابهها واضحا بين الأساطير السامية الغربية والأساطير اليونانية والذي كشف عن تشابه بدهى لغوى وفى المفردات وصعب اعتباره مجرد تشابه عرضى تلقائى بين حضارتين من روح إنسانية واحدة. ثم فن هجوما آخر على النموذج التقليدى ثالث مرات. الأول قلب الوضع القائم للدراسات التاريخية ذلك أنه كان مسموحا فقط لعالم الدراسات القديمة مناقشة هذا التخصص، الشرق الأوسط وعلاقته باليونان والرومان وليس لمكس. فليس للمسمى الحق فى الكتابة عن اليونان، والثانى تحدى آستور لأولية أدلة علم الآثار على كل أنواع الأدلة الأخرى فى علم ما قبل التاريخ فهناك بالإضافة إلى علم الآثار الأسطورة والمكالية الخرافية واللغة والأسماء، وبالتالي تعدى الوضع العلمى للتاريخ القديم. والثالث صياغة علم اجتماع معرفة للدراسات القديمة تبين ارتباط التطور فى البحث والتطور فى المجتمع، والارتباط بين المعاداة لتسامية والمعاداة للفينيقيين، ووضع بذور الشك فى التقدم السطر والمتراكم للمعرفة، وكان التحدى الأكبر لإثبات أن الحكايات الخرافية حول دناباين وكادموس احتوت على بدايات تاريخية حقيقية. ولما كانت الهرمقات لا تمر بغير عقاب فقد توقفت آستور، بعد شعوره بالمرارة من نقاده، عن العمل فى هذا الميدان الذى أخذ زمام المبادرة فيه بإبداع ملحوظ. ومع ذلك كان لعمله

ولعمل جوردون آثار عظيمة مع زيادة المكتشفات الأثرية للشرقية فى العصر البرونزى المتأخر والعصر الحديدي المتقدم فى إيجه. وبدأ النموذج الآرى فى الانهيار. وفى عام ١٩٨٥ انضم معظم الباحثين إلى النموذج الآرى الموعب. وقبلوا احتمال وجود مستوطنات سامية غربية فى العصر البرونزى ليس فقط فى الجزر بل فى القارة نفسها أو على الأقل فى طيبة. واعتقدوا بأن الأثر الفيلسقى على اليونان فى العصر الحديدي بدأ قبل القرن الثامن قبل الميلاد وربما منذ القرن العاشر.

لم يتحد آستور وجوردون النموذج الآرى نفسه بالرغم من شجاعتها العلمية ولزاهمتها العقلى. ولم يفكر أحدهما فى وجود ممكن سام كبير فى اللغة اليونانية أو فى وجود مستوطنات مصرية فى اليونان نظرا لاهتماماتهما السامية وافترض أن اللغة المصرية والحضارة المصرية قد لعبتا دورا موازيا أو أكثر فى تكوين الحضارة اليونانية.

ثم أجهرت بعض الدراسات لإحياء أثر الحضارة المصرية على اليونان. ففي عام ١٩٦٨ نشر سالم المصريات الأمانى (الفرقى) سيجاريد موزل عملا كبيرا فى الموضوع وناعت نتائجه وامعدت إلى أوروبا كلها. ولم يلق أحد إليه بالاخراج ألمانيا. كما فرحت مؤامرة صمت حول افراض سيبرو هولويس وجود مستوطنة مصرية فى القرن الواحد والعشرين قبل الميلاد فى طيبة لم دفن فى المهد. نقد العلماء تعدده الأزمى دون التعرض للموضوع نفسه ونتائج الخيالية. كان أذنين يهتفن الأثر المصرى على اليونان على مشارف الأكاديمية مال بيترنومكينز الذى كتب كثيرا عن بعض الموضوعات الصحفية بالإضافة إلى كتابه «أسرار الهرم الأكبر». وكتب العالم الأفريق الأمريكى ج. م. جيمس كتابا بعنوان «الدراسات المنهوية» دافعا عن الاستعارات المصرية الكثيرة فى الحضارة اليونانية فى العلم والفلسفة. وينتهى الجزء الأول من أئينا السرداه، «صنع اليونان للقديم ١٧٨٥ - ١٩٨٥» بإقرار أنه بالرغم من أن استيحاء النموذج الآرى للقديم الموعب سيأخذ وقتا طويلا أكثر بأخذ النموذج الآرى المتطرف إلا أن النموذج القديم السجل سيكون أكثر قبولاً فى مطلع القرن القادم.

خاتمة: ملصمة مصر أو الدفاع عن السامية ؟

حاول برنال فى المقدمة رؤية تاريخ غرب آسيا وتاريخ شمال أفريقيا فى عشرة آلاف سنة والعلاقات الحضارية المتبادلة عبر شرق المتوسط فى الألف الثانية قبل الميلاد. ومشروع الجزء الأول اسنع اليونان القديم هو تغيير النماذج فى تفسير مصادر الحضارة اليونانية. والنموذجان القديم والآرى منذ البداية ليما على طرفيها يقضى. فالنموذج القديم السجل يتقل بعض سمات النموذج الآرى بما فى ذلك الاعتقاد الرئيسى بأن بعض الشعوب الهيدية الأوروبية أتت إلى اليونان من الشمال. ولكن فى الواقع هناك تنافس شديد بين الدموذجين.

حاول الجزء الأول عرض الطريقة التى رأى بها قدماء اليونان والهلينيين والروانيين من القرن الخامس قبل الميلاد وحتى القرن الخامس الميلادى تاريخهم البعيد. حاول تتبع ريتهم لأسلافهم الذين دخلوا مضمار الحضارة بفضل المستوطنات المصرية والفيليقية وبفضل الأثر المتأخر لدراسة اليونانيين فى مصر. كما حاول بيان العلاقات المشتبهة بين المسيحية الغربية والشرائ اليهودية اليونانية من ناحية وبين الدين المصرى والفلسفة المصرية من ناحية أخرى. وبالرغم من قرون عديدة من المنافسة المتكدة والفنية لم يكن هناك شك من الجانبين أنه حتى القرن الثامن عشر كانت مصدر كل الثقافات والعلم القديم بما فى ذلك ثقافة اليونان وطهم، وأن اليونان فقط حفظوا جزءا منه. كان هذا الإحساس بصناع الأثر القديم والرغبة فى البحث عنه هو الباعث على الدراسات القديمة فى الصور الحديثة منذ القرن السابع عشر.

كانت خطورة التفلسفة المصرية على المسيحية الغربية خطيرة جادة. واستعمل الفاسوليون حكمة المصريين فى قلب حركة التنوير وقدق النظام المسيحي الغربى. ونشأ لهذا اليونانى القائم على الوجدان والتكامل التقنى على نقص مفهوم الحق فى القرن الثامن عشر على يد أنصار المصريين. كما أدت المركزية الأوروبية والعصرية. والهد الاستعمارى فى الفترة نفسها إلى مساهمة مزدما أن الشعوب التى عاشت فى جو

معتدل، أي الأوربيين، هي وحدها القادرة على التفكير. ومع أن لون المصريين لم يكن معروفاً على وجه اليقين إلا أنهم يعيشون في أفريقيا وبالتالي فقدوا مكانتهم كعلافة. وتم إقصاؤهم أثناء تأسيس نمودج التقدم لأنهم يعيشون في الماضي.

وعلى هذا النحو، لم يصبح اليونان فقط في نهاية القرن الثامن عشر أكثر حساسية فنياً من المصريين بل أصبحوا علافة عظماء بل ومؤسسي الفلسفة. وكما تم إدراك اليونان على أنهم رواد الحكمة والجمال رأى بعض المتفكرين الأذكيا المعادين للثورة في دراسة اليونان ردة اعتبار لشعب جرحته العجالة الحديثة ومن أجل تأسيس تصاليف حضاري ضد الثورة الفرنسية. لقد تأسست الدراسات القديمة في 1815 - 1830 وهي فترة زمنية محافظة. وفي الوقت نفسه قامت حرب التحرير في اليونان ووجدت أوروبا ضد الأعداء المسلمين المتخلفين القادمين من آسيا وأفريقيا.

وقد بلورت حرب التحرير بالإضافة إلى الحركة المضادة للعثمانية التي أيدت حرب الاستقلال صورة اليونان مهد أوروبا. وأصبح اليونان على وجه الكمال متجاوزين قوانين اللغة والتاريخ. ودراساتهم مثل دراسة الشعوب الأخرى تدينس لهم؛ ومع نشأة العصرية كفرضة منظمة في القرن التاسع عشر أصبح الرأي القديم الذي يمجّز حضارة اليونان خليطاً وأن اليونان أخيراً حضارتهم من الأفاوق والساميين مهيناً وغير علمي. وكما ترفض الحكايات اليونانية الموثوق بها تاريخياً عن الميدين والمستور ترفض أيضاً أساطير غزوم من أجانب أخرى أقل قيمة منهم. وكما أعجب القرن التاسع عشر بالتاريخ اليوناني قل تصديقه لكنايات اليونان عن أنفسهم معترفين بأثر المصريين عليهم.

كان استبعاد النمودج القديم نتيجة لهذه القوى الاجتماعية وتخليص سمات وضعتها الأوربيون الشماليون في اليونان القدماء في القرن التاسع عشر وليس نتيجة لأية قوة داخلية أو تقدم في معرفة اليونان القديم. وقد ساعدت معرفة اللغات الهندية الأوروبية على تأسيس النمودج الآري مع الاعتقاد الراسخ بأن اللغة اليونانية لغة هندية أوروبية. وكان ذلك إنجازاً ذاتياً بالرغم من دافعه للعصر.

وكانت القوى الاجتماعية والثقافية التي أدت إلى استقصاء النمودج القديم في عشرينيات القرن الماضي على أشدها في الأرمينييات والشمسويات منه. ولعبت دوراً أساسياً في إظهار صورة الشمال لليونان القديم حتى اكتملت في نهاية القرن التاسع عشر. كما أن الاعتقاد بأن علماء القرن التاسع عشر وحدهم هم القادرون على التفكير العلمي أصلى العلماء الألمان هذه الثقة لاستبعاد الرصف القديم لتاريخ اليونان القديم ووضع تاريخ جديد بديل دون أي اعتبار لشهادة القدماء.

ومع شدة العصرية في القرن التاسع عشر زادت الكراهية للمصريين. ولم يعودوا هم الأسلاف الحضاريون لليونان بل غرباء عنها. ونشأ علم مصريات جديد لدراسة هذه الحضارة الذنوبية وللتأكيد بعد مصر عن الحضارتين اليونانية والرومانية.

ولكنه وضع مصر في الدراسات اليونانية بشأة المصرية في عشرينيات القرن الماضي. كما انتهى دور الفيلسوفين بصعود الحركة المصرية المعادية للسامية في ثمانينيات القرن الماضي. وقضى عليه في 1917 - 1939. وفي نهاية الحرب العالمية الثانية ساد الاعتقاد بأن لليونان لم يستعروا لغة أو حضارة من مصر وفينيقياً وأن أسطورة المسوططات المصرية لاتقل مثل أساطير حكماء اليونان الذين ذهبوا إلى مصر للدراسة. وقد استمر هذا الاعتقاد في 1940 - 1960 بالرغم من أساسه الأيديولوجي العصري والمعادي للسامية والتي يمكن نقدها في الدوائر الأكاديمية.

ومع نهاية الستينيات من هذا القرن أصبح النمودج الآري المتطرف عرضة لنقد شديد خاصة اليهود والساميون. وقد بدأ الاعتقاد الآن ككثير فأكبر عن ذي قبل بالدور المهم للكنعانيين والفيلسوفين في تكوين اليونان القديم دين التلميم بدور مشابه للحضارة المصرية. وما زال خط الدفاع الأساسي للرومانسية والنمودج الآري المتطرف هو إنكار أي أثر أفريقي آسيوي مهم في الحضارة اليونانية.

لم يكن السبب في استبعاد النمودج القديم ووضع النمودج الآري محله أي عيب في النمودج القديم أو أي ميزة للنمودج الآري في

التفكير بل كان السبب خارجياً محضاً تصور القرن التاسع عشر بعصريته الجذرية للعلاقة بين اليونان ومصر. ومنذ ذلك الوقت بدأ نقد مفاهيم البعض والتفوق الأوربي المستمر على أسس أخلاقية وجذلية وكان النمودج الآري قد تمت صياغته على نحو لا علمي ولا أخلاقي.

ومع ذلك فالخطأ العلمي والديني الأخلاقي لا ينفذان النمودج الآري شاماً. وقد بقيت الداروينية التي خلقت في الفترة نفسها وربما بالدوافع الخفية نفسها تصوراً إيجابياً مقبداً. ويمكن القول إن تيهوبر وميللر وكوينيوس وآخرين كانوا يصفون اكتشافات علمية مفيدة لأسباب وأغراض خارجية ثم التخلي عنها في فترات زمنية لاحقة.

والنتيجة النهائية أن المصدر المشكوك فيه للنمودج الآري لا يجعله خاطئاً بل ما يجعله خاطئاً هو ادعاء تلفقه على النمودج القديم. (٢٢)

وكما هو الحال في كل عمل علمي، لأنه عمل إنساني، ومن خلال قراءة مصرية لمشروع «أثينا السوداء» لبدو عدة مميزات، ويثير عدة تساؤلات.

ومجمل المميزات:

١ - يكفئ الكتاب عن قدرة فائقة للدراسة والاستيعاب والتحليل واستخلاص النتائج وبناء التحصيرات والخيال العلمي الواسع خاصة أنه دراسة على دراسة، وكلام على كلام، وقراءة لأعمال الآخرين. تبين أخطاء المؤرخين وتضع أسساً لكتابة التاريخ القديم كما فعل ابن خلدون في نقد أخطاء المؤرخين السابقين عليه. وبه قدرة على المراجعة والنقد بحيث يتخلل الموضوع من خلالها، ويتم اكتشافه من بين السطور، وهو صورة علمية أو إقراض علمي قابل للتحقيق خاصة إذا كان الميدان دراسة ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد.

٢ - تبدو اللغة حاملاً للحضارة. فاللغة ليست فقط أسماء، مفردات وحروف وتركيب وبنيات وأصايب بل تكشف عن الفكر والتفكير والتصور والدين والفلسفة والعلم. بل إن التاريخ نفسه لا يعرف إلا من خلال اللغة. ومن ثم يبدو مشروع «أثينا السوداء» معاصراً نظراً لأهمية علم اللسانيات، واعتبار

الكبير في روسيا والإمبراطور فيجي في اليابان. وما قامت به مصر القديمة في فتح اليونان وشبه جزيرة المورة وكريت عابده محمد على بقيادة ابنه إبراهيم باشا. وفيه يجسد الصراع بين أفريقيا وآسيا من جهة وبين أوروبا من جهة أخرى. أصبحت مصر الحديثة على يد محمد علي قوة أفريقية آسيوية جديدة لفتح أوروبا وإحياء الخلافة المركزية للمسلم الإسلامي من مصر. ولولا هزيمة الأسطول المصري التركي في نوارين عام ١٨٤٧ أمام الأساطيل الأوروبية الفرنسية والإنجليزية والروسية مجتمعة لاستأثفت مصر دورة تاريخية جديدة بعد رمسين الثاني. ولم تتجوز محاولات فرنسا وإنجلترا عزل مصر عن تركيا أولاً، وتعامل للغرب مع فكرة مساعدة جديدة في الشرق، يستبدل بالموعة سوريا. ثم أخذ تركيا ضد محمد علي بعد إعلان الحرب عليها في ١٨٣٩. وقد خلقت أوروبا عابدة هذه الهزيمة المصرية العديدة. وهي أوروبا وطنية لتضخم دور مصر القديمة بأسلوب عربي حديث. فإذا كان مؤرخاً قد عظم الكهنة الذين يمتلكون الحكمة المصرية والأخلاق فإن فيديري جعل الكهنة ضد عابدة وحبوبها راذايس بداعا عن مصر. وقد أثرت «عابدة» في حب الأوريبيين لمصر وقبلها كدولة بوشاء، منبع الحضارة في فرنسا وإيطاليا ومصدر الفن في إنجلترا وأمريكا وكانت مصر يونانيا المان سيمونيين الذين حلوا إليها لتكوين مجتمعهم الحالي. وبالإضافة إلى مصر تبرز «أثينا السوداء» دور العرب والبربر الحضاري في الأندلس. كما يبرز الإسلام الحضاري في جبل إدريس الذي هزم من الحكيم مثلث العظيمة. وكما ورثت اليونان مصر القديمة وحضارات الشرق، ورثت الإسلام حضارة اليونان قديما ولما يريث حضارة الغرب حديثا، هزم مصرى إسلامي أبو الفلاسفة، ظهر ثلاث مرات الأولى قبل الفوضان في مصر والثانية بعده في مصر، والثالثة في بابل، وهو الذي اخترع العلوم والفنون وأسس الفلك والتنجيم والطب والسحر. وفيه تجسد حضارة الشرق القديم ومركزها مصر، مهد موسى والمسيح. ومن ثم فإن إزاحة مصر مشروع قديم مثل احتجاب مصر وعزلة مصر ومثل زحزحة الصين. فمصر والصين مهد الحضارة البشرية. والغرب لايفيل مركزاً آخر سواء تعبيرا عن عنصريته الحديثة.

٦- يرد مشروع «أثينا السوداء» الاعتبار للشرق بعد إجحاف الغرب به وإزاحته من تاريخ الحضارات، إخفاها لمصادره، وترويجا لإبداعه وعبقريته الذاتية ويسير في تيار «روح الشرق» عند جوزيف نيرهام وأثور هيدام الملك والذي يبدو حاليا في نهضة الشرق الحالية في اليابان والصين وكوريا وسنغافورة وماليزيا والهند وإيران والجمهوريات الإسلامية في أواسط آسيا.

ومع ذلك ويجوز مشروع «أثينا السوداء» عدة تصاولات رئيسية أو ضنع أيضا للتدريج نفسه وهو دراسة الدراسة وتحليل التحليل، وتحصيل الدارس إلى مدروس. والذات إلى موضوع، والزالي إلى مرلي لكشف البواعث الفردية والمقاصد الحضارية.

١- ين الكتاب من مطاة التحفصيلات والجزئيات والتحليلات المتناهية في الصغر بحيث تغطي المادة العلمية والفلسفات، المفردة الجمعة على التقنية لثقافتها والافتراض المطلوب إثباته وطريقة «البده والتاريخ» بلفظ القدماء. وتصل درجة الإسهاب إلى حد الصعوبة في القراءة والمان منه خاصة لو تكرر العنصر نفسه أكثر من مرة. الدعوة واضحة والبراهين عريضة. بل إن التصورات العامة أبعنا محسوسة بالفصيلات الجزئية وآراء المؤرخين حتى ليهو القارئ أو يهجم المؤلف بالتحاليم أو الرغبة في إخفاء شيء وراء هذا الكم لتضخم من المعلومات التاريخية عن الحضارات القديمة بدلا من إظهاره. ويوضع ذلك كله في المدن وليس فقط في الهامس. ويظهر ذلك بوضوح في الجزء الثاني عن الدليل الأثري التوثيقي وكان الجزئيات أصبحت غاية في ذاتها وليست وسيلة لإثبات التقنية. لذلك لخص المؤلف دعوره في الأجزاء الثلاثة في مقدمة الجزء الأول من أجل التركيز على الدعوى وتخليصها من ثقل المعطيات والتفصيلات والتفريق والاكتشافات والاختلافات المتخالف خاصة وأن الرقعة المكانية متسعة في مصر والشام وأفريقيا واليمن والحشة والهد وأواسط آسيا واليونان وما بين النهرين والجزيرة العربية وأوروبا في كل أرجاء العالم القديم. كما أن المساحة للزمنية متسعة ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد والفين بعد الميلاد. وقد يكشف ذلك

كله عن قدرة هائلة على الربط بين هذا الحشد من المعلومات من كل فروع المعرفة. لذلك أهدى المؤلف الكتاب إلى ذكرى أبيه الذي علمه كيف أن الأشياء تتلاهم فيما بينها على نحو يدعو إلى الاهتمام.

٢- يستعمل الكتاب كله منهج «الأثر والتأثر» بكل عيوبه، وفي النزعة التاريخية بكل محدثاته مثل الإسراع بالحكم بالآثار أو التأثر بمجرد التشابه في الأسماء أو التقويم مثل طيبة اليونانية وطيبة المصرية، وإيزيس ويزوس، وميلون وآمون ومثل ما يقال نهكما بين شكسبير والتشيخ زبور (١٣). كما تندر النزعة الجغرافية وهي مرتبطة أيضا بالنزعة التاريخية في التحليل الجغرافي لحركات الشعوب برك وحد وبنية الحضارات، والربط كمرکز إشعاع في الاتجاهات الأصلية الأربعة. ويبدون عند المؤلف بقايا ماركسية وتحفيلاً مائلا للتاريخ واستعمالا لبعض المفاهيم الماركسية مثل المجتمع البريدي.

٣- يستعمل المؤلف الأسلوب الشخصي، ويتحدث بضمير المتكلم المفرد وهو أسلوب أقرب إلى الهوارة منه إلى المحترفين والعلماء منه إلى العلماء، مسجع أن العلم تجربة شخصية، ومعالجة فردية، ولكنه مستقل عن السيرة الذاتية وهواة العلماء. لذلك يشير المؤلف إلى كتابات الهواة ويدافع عن الدارسين الوافدين على الميدان من الخارج. لذلك يضع الافتراضات والافتراضات المضادة فتمتدد القراءات ويصعب للحصم العلمي. كما أراد ضمير التقنية إلى الرأي العام والاستناد إلى أذان المصممين والقراء من الجمهور العريض وليس فقط من العلماء المتخصصين من أجل خلق رضى تاريخي كما يفعل الكتاب الملتزم. مما يفرج عن حدود العلم بمفهومه التقليدي. فالأفكار محب الثقافة، ومرجع العلم. بل يتم بدراسات أولي في قراءة بلم الآثار وتفسير الحفائر بل بإعادة قراءة قراءات الآخرين.

٤- لذلك تنهاني بعض الأحكام حقائق العلم والتاريخ مثل وصف النصر الوسيط بأنه مظلم، وهو التصور الشائع في الأدبيات الشعبية عن هذا العصر. وقد كان عصر تنوير كُتبت أثر للفلسفة الإسلامية في القرون المتأخرة، وعصر علم تجريبي، ونظرة كلية شاملة، ومثل جبل الماسونية أيضا في العصر

الوسط، وهي تبت المصور الحديثة في عصر التنوير والحكم عليها بأنها عقلانية وهي صوفية إشراقية ومثل ترك الدراسات والبحوث التاريخية في القرنين السادس عشر والسابع عشر والذهاب مباشرة إلى الثامن عشر شيوعها.

٥ - الإعجاب بالماوسونية وبأنه فضلتها تم اكتشاف أثر مصر على الحضارات للقدية، وأنها اعتبرت بين مصر القديم وحكمتها القديمة مدولا وحذى لخصائص العالم الحديث، وقد كانت الماوسونية حركة مناهضة للتطور العقلي في القرن الثامن عشر. وكانت، باسم توحيد الأديان، تريد السيطرة على للعالم ابتداء من الروح والثقافة ونهاية بالاقتصاد والسياسة. لذلك ارتبطت باليهودية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وكانت أمية منذ حركات التحرر الوطني. انضم إليها الأفغان لم تركها بعد اكتشاف نوابها غير المصلحة. وما زالت تنظيماتها مفعورة في العالم العربي والإسلامي.

٦ - علق المصريون الموت ليس للموت في ذاته بل باعتباره مميرا للعياة الأبدية. وماثل هذا الحكم مدح على سبيل الذم. وهي الحجة التي استعملها «بام، المهاجر» في فيلم لوفسر هجرته من الشمال إلى الجنوب، ونقل للمصريين العاشقين للموت. كما يدل على ذلك التحفظ - إلى عاشقين للمياة. وإذا كان المؤلف يذهب إلى ما وراء النصوص نيقراً ما بين المشرق كما فعل في رقيه التوجهات المنصرية في الدراسات التاريخية الحديثة وكما فعل في تحليل البواعث الدينية عند شامبلون لذك رموز اللغة الهيروغليفية فإن الذهاب إلى عمق النفس وإلى مستويات اللاشعور يقدر على إدراك تفهيم الحياة عند المصريين.

٧ - أن وصف الأثر المصري على اليونان بأنه استثمار قد يوحى بمعنى الاستثمار الحديث. إنما كان انتشار الحضارة المصرية خارج حدودها في بلاد اليونان وبلاد الشام وبلاد النوبة. وكما كانت تأتي الغزوات من الشمال الشرقي مثل الهكسوس والشرق مثل الفرس فإنها أتت من الشمال أيضا والشمال الغربي في العصر الحديث. وما لم يؤمن مصر حدودها الشرقية والشمالية فإنها تصبح عرضة للأخطار ومحطاً للأخطار

وهذا للماوسين. وليس قصد الاستثمار أولى من قصد التحرر، وسيدة تركيا على البلقان أفضل من تحرير اليونان. إنما يتوقف الأمر على الباحث والقارئ في أي موقف هو. وإذا كانت حجة استثمار مصر لليونان تحديث اليونان ونشر ثقافتها فإن تلك الحجة أيضا استعمالها الاستثمار الغربي الحديث لمصر ولبابي شعوب آسيا وأفريقيا صحيح أن مصر لم تأخذ فاض التهمة من اليونان أو فينيقيا أو بلاد النوبة كما أخذ الاستثمار للرومان أو القديم والاستعمار الغربي الحديث من الشعوب المستعمرة ومع ذلك فالاستعمار الثقافي لا يقل خطورة عن الاستثمار السياسي والاقتصادي.

٨ - يبدو مشروع «أثينا السوداء» نقاعا حارا عن السامية، وتفضيلها على الآرية بطريقة الشعوب القديمة، أفضلية العرب على السجم أو الأوائل على الأوانس أو المتخمين على المتأخرين وإذا كان يتهم الدراسات في نوبة التحول من النموذج القديم إلى النموذج الآري بالمعاداة للسامية فإنه يمكن أن يقال عنه أيضا إنه يعوده إلى النموذج القديم ولربكان معدلا محابيا للسامية والارغم من أنه أيضا معاد لإسرائيل والصهيونية إلا أنه يبين أيضا أنه يفضل تأسيس إسرائيل في ١٩٤٨ أخفت الفزعة الآرية وعادات الدراسات التاريخية للحضارات القديمة لرد الاعتبار للساميين. فالصهيونية والأوروكسية اليهودية براعت على الدراسات السامية. وقد يبدو ذلك خفية أحيانا لأن النموذج القديم هو النموذج السامي دون استعمال اللفظ صراحة في حين أن النموذج الجديد هو النموذج الآري صراحة والمؤلف نفسه يعترف في المقدمة بأصوله اليهودية المعتمدة التي اكتشفها من خلال الدراسات التاريخية لحضارات الشرق القديم ومع ذلك فإنه يبين عن وجود الفسطينيين وأنهم ليسوا يونان (٢٤).

٩ - في النهاية، وبعد التقابل للحاد بين النموذج القديم والنموذج الآري وإن هذا التحول من نموذج إلى آخر إنما تم لأهداف سياسية وبواعث عنصرية ومقاصد استثمارية وأهقاد تاريخية وبرد المؤلف في النهاية بالوجدان ومقاصد جور بين النموذجين عن طريق إيجاد حل وسط بينهما في النموذج القديم المعدل أو النموذج الآري المعدل. فيتحول الأعداء إلى أصدقاء

وتتأذى الشعوب، وتتفاعل الحضارات ويتساوى الجميع، ويفرح العلماء ويسر الجمهور، ويبدس القراء. وربما هي بقايا من هيجلية ماركسية قديمة عندما يجتمع للقيضان. ■

هوامش

- 1 - Martin Bernal: Black, Athens, the Afroasiatic roots of classical civilization; Rutgers University press, New Brunswick, New Jersey, U.S.A.
Vol. 1 - The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985, 1987
vol. 2 - The Archeological and Documentary Evidence, 1991
vol. 3 - Solving the Riddle of the Sphinx, In print
- 2 - Diop, C. A.: civilisations Africaines et culture.
- 3 - Anouar Abdel malek: Idéologie et Ressaissance Nationale; l'Egypte Moderne, Paris, An thropos
- 4 - Black Athens, Lpx11 - xviii

٥ - ظهور الهلينية في فترة، ما قبل تاريخ اليونان المعروف منذ هيرودوس، وتطور الهلينية إلى فترة ما بعد اليونان في القرن الثلاثة الأولى بعد الميلاد. أما لفظ يونان فيشير إلى الفترة اليونانية ذاتها.

٦ - شكر السرف أكثر من عشرة باحثين، أحياء أو أوتاه، قاموا بمساعدته مثل: فرديراند آل، جريجوريو بلو، روبرت بولمان، إيفر نفوسكي، إسماعيل، شارل ليفين، جوزيف تاليه، جوزيف لودوا (مؤلف العنصرية في الصين)، دالود أولين (مؤلف العنصرية البريطانية الأصل)، بربارا ريفلر وكد أظوره بصب بحثاته في العنصرية والعنصرية والتفكير البناء والتفصيل بالارغم من مشاغله في مشاريعهم الخاصة. كما شكر أكثر من عشرة باحث وهى رأسهم أول عبدالك وداود سعد. بلغ وبالارغم من معارضة بعضهم لكنهم استمروا إلى التعاون معه نظرا للاندك الهمة للشرح.

كما يشكر المؤسسات الجامعية مثل قسم المعركة في جامعة كورنيل لدى شجعه على المشروع بالارغم من عدم اتفاقه مع اعتمالات القسم. كما وشكر بيت الصحافة توب رايد، وكذلك جمعية الدراسات الإنسانية في جامعة كورنيل التي منى على ١٩٧٧/ ١٩٧٨.

ويشكر أخيرا لشره لثقته بالمشروع وشجعه له وليس سركته وعمل طويلا من روايته. ويشكر من صاغ الكتاب وأمه دون الإخلال بالحق. ويشكر

مصنفه وبمسحه بالرغم من وقوع بعض الأخطاء. ويشكر محمد الضباط والجنرال والمراجع الماسة (رعى ابتغاه ما يدل على إمكانية العمل الماثلي) وأمه التي علمته وأصلته للثقافة بالثالث بالتدعيم المادي والمعنوي والطمى، وزوجه لنقد الكتاب ومراجعة أحكامه وما أحاطت به المؤلف من رعاية ومناش، ويشكر جميع من ساهروا دون أو غيره أو حد أو كرامة.

7 - Black Athens I, p. xix-xxii

8 - Black Athens, I, p. 1 - 10

٩ - يستعمل المؤلف لفظ الاستعمار المصرى وهو لفظ مصاحب نظراً لما شابه من معاني ملهية فى الاستعمار الغربى للمحدث، لذلك كثرت لفظ الاستيطان المصرى أو المستوطنات المصرية.

١٠ - حدة نسبة إلى إمبراطورية قامت وسط تركيا فى الألف الثانية ق م وكانت لغتها تركية ومكتوبة بهروف مقعرة.

١١ - ميسنسا Mycenae مدينة بجزائر بحر إيجه فى شمال شرق شبه جزيرة القرم وكانت أشهر مدينة فى العصر البرونزى، وميسنوس Mycenaean نسبة لها وتشير إلى الحضارة المادية فى العصر البرونزى كما تشير بالمعنى الرابع إلى الحضارة البرونزية فى العصر البرونزى المتأخر.

١٢ - تيرا Thera جزيرة بركانية على بعد سبعين ميلاً شمال جزيرة كريت انفجر فيها بركان فى الألف الثانية قبل الميلاد ما بين ١٥٠٠ - ١٤٠٠ ق م ويحدد المؤلف هذا التوقيت على وجه الدقة بما قام فى م أى قرناً ونصف قبل التحديد الأول.

13 - Black Athens, I, p. 11 - 17

١٤ - فريجية نسبة إلى فريجيا Phrygia وهى المنطقة الواقعة شمال الأناضول وكانت دولة قوية فى النصف الأول من الألف الأولى قبل الميلاد. وكانت لغتها مكتوبة بهروف أبجدية. لم تلت من الأناضول بل من المجموعة الهلندية الأوربية. لذلك كانت قريبة للشبه باللغة اليونانية.

15 - Hittite, Palait, Luvian, Lycian, Lydian, Lemnian, Etruscan, Carian.

١٦ - إبلا Ebla مدينة سورية قديمة تم اكتشافها فى السبعينيات وكانت محط خطر تجارة وشبكة مواصلات فى إمبراطورية واسعة فى سوريا وفلسطين حوالى ٢٥٠٠ ق م.

١٧ - الهاراباتية نسبة إلى هارابا Harappa وهو اسم لموقع يسمى أيضاً موهنجودارو Mohenjo daro لحضارة قديمة ازدهرت فى شمال غرب الهند حوالى ٢٥٠٠ - ١٧٠٠ ق م ثم قُضت عليها

للغزوات الآرية من الشمال ولم يتم ذلك رموز كتابتها حتى الآن ومن المحتمل أن تنسب هذه اللغة إلى المجموعة الدرافيدية المرجحة حالياً فى جنوب الهند والتي ما زالت مستعملة فى بعض الجيوب فى غرب باكستان.

18 - Black Athens I, p. 17 - 22

١٩ - بولوتيا Bolotin منطقة فى وسط اليونان مشهورة ببولوتيا وكوتيا فى العصر البرونزى، وأهم مقام جنائى فيها بميزة كوپاى Kopsia. ولتى جف معظمها فى نهاية العصر البرونزى القديم. وكانت طيبة السحبة الأولى فيها.

20 - Black Athens I, p. 22 - 38

٢١ - المينائية نسبة Minoan وهم اسم أطلقه آرثر إيفانز من Minos الاسم الأسطورى لملك كريت للإشارة إلى حضارات كريت قبل وصول البرنار رالى للقرنات اللغوية الثلاث التى اقترحها إيفانز.

٢٢ - BLACK Athens I, P. P 439 - 43

٢٣ - وهو مثل ما فعله المصدق على فهمي خشم فى مشروعه "كهة مصر النيرة"، لإثبات أن الحضارة المصرية القديمة عربية ومن لم تكون العربية مهد الحضارات القديمة ومبشأها.

Black Athens, I, Appendix pp. 445 - 50. - ٢٤



أبير قصيرى يفوز بجائزة جمعية الثقافة الفرنسية

أبير قصيرى (١٩١٣ ..) الكاتب
المصرى - الذى يكتب بالفرنسية وفوز
بجائزة الجمعية الفرنسية للثقافة ،
وكان فى مجلة القاهرة فى العدد
(١٤٧) فبراير ١٩٩٥ قد أقرنا ملقا
خاصا عن الكتاب المصريين الذين
يكتبون بالفرنسية ، وعلى رأسهم أبير
قصيرى ، وهو واحد من الكتاب
المهمين فى تاريخ الرواية المصرية
المكتوبة بالفرنسية ومن أهم أعماله
«البشر الذى نسيهم الله» و «مزل
الموت المحقق» و «الكسالى فى
الوادى الخصيب» و «شعانون وبلاء»
و «العنف والسفيرة» و «مؤامرة
مهرجين» و «رغبة فى الصحراء» .

وهنا قراءة لقصة «البنت
والحشاش» التى أثارت جدلا لثويا
بعض النشء فى أوساط بعض
المثقفين عندما تم نشرها فى
(القاهرة) العدد (١٤٧) فبراير ١٩٩٥ .

التحرير

رفعت بهجت

قراءة خاصة فى قصة «البنت والحشاش»

هذه القراءة للخاصة ، لا تدعى
لنفسها معرفة النقد والرعى
بمدارسه وحرفيته ، ولكنها محاولة بدائية
خضراء لفرض بكار (متجددة) للغموض
المركب لنص جيد ، مخالف ومبتكر ،
تبعده عن التحليلات التقيد الأكاديمية ،
وهى قراءة لها ارتباطها اللا إرادية بين
نفس وثقافة القارئ والنص الخارجى
للمبدع ، قراءة تغيد صياغة المعنى
وتتقاطع مع النص وتوازى فى خلق
تكوين «ماء» جدير ، قد يكون نقداً أو لا
يكون ، فهى فى النهاية محاولة للانجمام
مع النص .. فالقراءة المحايدة البريدة
خزافة ، والنقد فى اعتقادى عمل حر .

الرجل والفرانكوفونية:

ولنبداً من البداية التى تأخرت ، فى
مجلة «القاهرة» وفى عددها الصادر فى
فبراير ١٩٩٥ ، العدد (١٤٧) ، والتى ضم
ملقا حول الكتابة المصرية باللغة الفرنسية
فى حقولها المتعددة ، وخاصة فى مقال
القصة القصيرة والرواية «الإبداع الأدبى
الروائى ككل إبداع هو جزء لا يتجزأ من
الثقافة والمعرفة» ، يؤثر فيهما ويتأثر بهما ،
وهو يلعب دوراً مهماً فى صياغة عقل
ونفس الإنسان .. فى الفكر والوجدان. (١)

فرغت الآن من قراءة قصة «البنت
والحشاش» التى جاءت على حافة الملف
الذكور - والتى قد تشير جدلا بين
البرجوازيين والمتحجرين والبرجوازيين
المحافظين حول لغتها - وهى للكاتب
«أبير قصيرى» إمام الفرانكوفونية ،
الذى قرأنا له من قبل «شعانون
متعرجون» ترجمة محمود قاسم ،
وأخرجت الرواية للسيد «أسماء

البكرى» عام ١٩٩٠ تحت اسم «شعانون
وبلاء» .. وهو كتاب ثنائى الوجود - إن
صح للتعبير - مصرى المزاج والجنسية ،
وفرنسى الحياة واللغة «المصادفة وحدها
شاعت أن تكون الفرنسية لغتى» ، فهو ذات
مصرية وإنتماء المجتمع الذى يعيش فيه ،
وذلك فى وحدة ومروية ، يبلغ من العمر
الآن ٨٢ سنة فى نهاية هذا العام ، عاش
نصفها فى مصر وعشق باريس فى
نصفها الثانى منذ ١٩٤٥ ، عاش الإقناع
نفسه - كما يقول - فهو شريك فرنسى
برصيد مصرى ، افتتاحية فرنسية ومثن
مصرى ، شطرا المتوسط أو القوس
والقيثارة .. لا ازدواج بل مخيطة مركبة ،
يكتب أدبا مصرى باللغة الفرنسية ،
بخصوصيتها ، وجمالها وغرابيتها ،
المصرية والفرنسية حاضرا ، حضوراً
معمقاً ، وحضوراً واقعياً ، ولكنه كاتب
مصرى ، فالأدب لا يعرف اللغات الرسمية
كالدساتير .

.. وإن كانت لهذه الظاهرة
الفرانكوفونية حضورها المكثف فى الأدب
المغربى بشكل عام ، والأدب الجزائرى
بشكل خاص ، محمد ديب وكاتب
ياسين ومالك حداد ، وكما يقول غالى
شكرى «فى رأى أن أعمال هؤلاء تدرج
بلا تردد ، ولا لحظة واحدة فى باب
الأدب الوطنى الجزائرى مهما كان
مكتوباً باللغة الفرنسية .. ولكن من الظلم
الفادح لعمى الأدب» ، من تجهل النشاط
بمعنى الطابع القومى للأدب ، اعتبار هذه
الأعمال المكتوبة بالفرنسية أدبا فرنسياً
حتى ولو اعتبره النقاد ومؤرخو الأدب
الفرنسى كذلك. (٢)

ولعل غياب «أبير قصيرى» بعد
خروجه الكبير لباريس لم يتح الفرصة
لقراله ونقاده ومتعبيه ليكنوا صورة
صميقة عن أدبه وحياته التى يكتنفها
الغموض بسبب المعلومات المتواضعة ،
وإن كانت الوحدة المطلقة التى عاشها

هى العمود الفقري لسيرته الذاتية.. لذا سوف يكون النص إضاءة لاكتشاف الينابيع الأدبية لألبير قصى الذى لا يعرفه إلا القليلون.

الثنائية أو الإثنائية:

إغراء، عنوان النص بسيط للغاية، «البلت والحشاش»، الإيقاع السحري للثنائية، الإثنائية مفتاح الفكر الإنسانى.. الحياة والموت.. الليل والنهار، الشرق والغرب، الشمال والجنوب، النور والظلام، السماء والأرض.. الرجل والمرأة، الدنيا والآخرة، الفناء والخلود الروح والمادة، الزمان والمكان، الخمر والشر، الأوتوقراطية والديمقراطية، عالم الحس وعالم المثال.. المادى والمثالى.. الأصالة والمعاصرة.. الحرب والسلام.. الفن والحرية، الشعور والأشعور.. العقل والقلب، الذات والموضوع.. الرومانسية والواقعية.. للمأساة والنهاية... لإنسانية للثنائية، وما محاولتى لتكرارها المكثف إلا لتأكيد أن الثنائية مفهوم وخطاب مسيطر واستراتيجى منذ الأزل على الذهنية الإنسانية بشكل عام، والشرقية بشكل خاص، والثنائية تشير إلى نظام خاص من التفاعلات، وما «أوه» العلاقة إلا دفع للتوتر. الثنائية مدخل خادع للفلسفة البسيطة أو تبسيط الفلسفة.. الثنائية مركب شديد التعقيد.. فليس ثمة حل وسط لذا كان الجدول -الذي لا يمكن وصف المتلقي للفكر والأدب ليكتمل قانون السياق.. نحن أمام محصلة تفاعل لاحاصل جمع اثنين.

المشهد الافتتاحي:

فى قصة «البلت والحشاش» ثنائية جديدة، لا تفارق فى مخيلة القارئ بين صور الشخصيتين «فايزة» و«محمود» فهما يتكلمان من حيث الواجهة الأولية للعالم السفلى الاستبدادى للمدينة، أبناء

القاع الاجتماعى يقسمان «حجرة السطح الشيرة للقفز..» والمرتبة اللبث الفتنة السفيرة..» مناصفة لاتفارق بينهما فى الداخل رغم تمايز كل منهما، ويتناقضه وتكامله مع الآخر.. بينهما تماثل وتماثل، فى اقتصاد صوفى «نحن، المقومون نخلق مع إمكانات التوازن فى مقابل الآخر...».

ولأن «ألبير قصى» يعرف أن المشهد الافتتاحى للقصة هو موقع متميز للتعاقد مع القارئ، لذلك كانت قفزة التحول داخل شخصية بطله، وتجاوز الخارج الشكلى، فهى الوحدة التكوينية الأولى للثنائية اللاتهنائية التكرار للمنظومة، وتفتتت الداخل بخلق نوعاً آخر من الوعي، فيقوم بخلق علاقة تناظر بين البطله والحكايات الشعبية الفكرية - سرابه بالوعي، أو باللاوعي - واليأسى بشكل خاص.. «ألف ليلة وليلة».. التى كانت تطرح الإشكاليات الأخلاقية التى يمر منها الأدب المؤسس عن طرحها من ناحية، وتعين العالم ولكن خلال إدراك هؤلاء العامة لها من ناحية أخرى: (٣)



ألبير قصى

.. يقول الكاتب فى الوصف «فايزة».. مدينة شرقية بقصورها وأمنائها، وشهرتها الحية كانت تتدرج ألوانها داخل إيقاع موسيقى «بريدة»، وفحيح الحيات السامة يسج حولها حصاراً.. وكان اندفاعها مماثل لاندفاع نهر.. وفى داخلها كان الصغرىت يلهث.. وكانت تطفئ حميته كل مرة فى حضن الرجل الغريب الغارق فى اليوم، بهذه القيمات والرموز الداخلية البارزة للشخصية «فايزة» تم التجسير للعرض المسرحى.. الدخلى لتفتت للنبلة يحى ويثير البعد التراثى فى البخيلة الجماعية لدى القارئ -الرجعية.. وبذلك يقفز بالقارئ من المرحلة التثاقفية الأولية إلى عمق قراءة الفهم والتغير والتأويل، والبحث عن

الخشبة تنتظر:

وبعد أن قدم لنا الوحدة التكوينية الأولى في الثانية - للنص، ووقع العقد مع القارئ للقراءة بمستوياتها المتعددة، فإن يكون من الصعب علينا أن نكمل الثانية بالوحدة التكوينية الثانية - حيث تنتظر الخشبة المنهارة للهامشي الثاني - العشاش - ولتكمّل شبكة العلاقات - الجدل أو الديالكتيك - ويكرز أفق التروقات - بهنديد بنية اللغة المكرسة.. واخترع أنواع من اللغة حية ومرنة ومفاجئة حسب مقتضى الضرورة الفنية للعمل، وذلك تسقط السياقات السائدة، إقتحام مغاور اللاوعي، أو القوص في طبقة ما تحت الوعي، وما يتطلب ذلك من إعادة تركيب اللغة على نحو تختلط فيه المعنوية بالصندية بلا التفريق،^(٨) ويظهر «محمود» يخلقه المؤلف أفق انتظار وفصولاً جديداً للقارئ.. بما يصنعه من ارتطام درامي بين عالمين متباينين كل التباين بين غليان جسد «فايزة» وجوعها الفسيولوجي - المعنوي - يلهث.. ويصرخ «محمود» الفارق في مونولوجه الداخلي، وعالمه المصروع، عالم خدر الحشيش لاخدر الجنس، عالمه المليء بالهلاوس والهذيان، والخواء، والكرابيس الكافكاوية للأسوية للقاسية، وهي كوابيس لا تنفك عند حدود النوم بل موجودة بالحياة اليومية.. وهي رمزية غالباً، غريبة في الغالب تفقد الصلة بينها وبين القارئ.. تقترب أكثر من أحلام «زكريا ناسر» الطفولية في قصته «الصقر»..

.. «لم يعد فيه غير نعاس وبلادة غريبة.. نظراته الذاللة شبه الميتة.. كان كلامه هلامياً ومزجاً.. كان يريد لو يطمعها أن تنام، أن تحرك النعاس رقيق الموت الذي يحبه هو كثيراً هذا مقطع من لقصة يوضح المقابلة الفيزيقية.. وفي محاولتي للجداء لاصطياد شخصية البطل

للمعادل الخيالي للبطل.. التي «اندفاعها مماثل اندفاع النهر، النهر/ النيل وهو الخصب والنعاء عند «أبيرقصوى» الميسرى حتى الدخاخ.. لانهارسين.. حيث مزق «است» في الأسطورة الفرعونية جسد أخيه «أوزير» إرباء، ونثر أشلاءه في أرض مصر كلها، كان رمي فقراته في (أبي مسير) بالدلتا ورأسه في «أبيحوس»، وعصوه اللداسلي في الدليل حيث ابتلعه سمكة القنومة،^(٩) والتي لا يزال مسيحير مصر حتى اليوم، يحطون سمكة القنومة ويلقونها في مخابئ دورهم لطرد الأرواح الشريرة، وطلباً للخصب والإنجاب، وعلاجاً للنعق ورسالة الأولاد»^(١٠).

.. ولحاول نزع الأقمعة عن لغة المؤلف، حيث تستمد الرموز في استطراداتها وإحتمالاتها بما تصنعه من طاقة إيحائية، ودلالية تكشف البنية الثقافية الاجتماعية للمؤلف.. «النهر/ النماء» «ماء أصل كل شيء»، هي، وعشش الأنهاء، والمسكول عن النماء والفصوية والأثوية والنعومة، فإن الماء كان شديد الارتباط بالماء، رحمة ماء يسبح فيه الجنين، وزيقها ماء ألد من اللحم،^(١١) وكثيراً ما نقول حوريات الماء أو جلنات البحر.

ويكشف «أبيرقصوى» عن ارتباط قوي بالتراث المصري وتذكرته الجماعية لا الفرائد كفرنسية.. فالترميز رمز يكرر في اللبالي، كناية التاجر والمغفريت، وكناية «المغفريت» والصبيات.. وغيرها والمغفريت «دائم من الجن الكافر فيخطف المرأة ويهجرها، ويحتارها ويقتد حياتها دون رضاها، ويقصصها من مجالها الطويحي، ومن ثم تخونه الإنسية مع أول رجل تلقاه من الإنس»^(١٢).. وهكذا يؤكد المشهد الافتتاحي سيطرة المخيلة التراثية المصرية للكتابة في لأوعي المؤلف.

«محمود».. الذي يفلت غير مرة من قبضة التحليل - فخصيصته تظهر في تكريرها الأخير.. هامشي مجهول يفتح ضاد الكون والواقع وعدم جدوى الحياة.. مهمش كامل الإحباط، واليأس وتعمق اللاعقلانية واللاعنكراث والسذاجة المفرطة في الأفكار لدى المهمش، لم يكن محمود يستطيع أن يستوعب أهمية هذا للمعدن الملعون ولاسبب وجوده.. الدنيا هاتخلص قريب، والقناعة والإيمان بالخرافة.. نتيجة العزلة والانفلاق، وما تولده من جنون وما تعر عنه من رفض «فيشو» فردى في مواجهة المجتمع برمته.. ويدفع إلى إيادة رمزية للأخر، وعنف لفظي في شعارات ديماجوجية.. «كل الستات ما يبرغوش أى حاجة.. طول مامفيش راجل يسد حكمهم بالبوس يفصلوا يرغو..» «يما نفسي أشخ على رأسهم كلهم أحكام كلية مطلقة وفلسفة الصماليك والفتاع الاجتماعي».

ولكن هل الحشاش نموذج نمطي؟؟ نعم ولا.. لا يمثل نفسه بقدر ما يمثل فئة اجتماعية، رغم تميزه الشخصي وهلاسه النفسية، وسلوكه الاجتماعي اليومي فالحشاش مأساته انعكاس لمأساة الزمن الاجتماعي أمام تعقد المجتمع/ المدنية بتغيراته الاجتماعية الاقتصادية الروحية، والمؤلف يتعامل بصدق مع السقوط في الاغتراب السلبى - الحشيش - والشخصيات المقموعة والمهمشة، والمنفصمة عن عالم الواقع الاجتماعي الطارد.. وهذا يفسر الخطابات المتعددة داخل اللغة الواحدة التي تتميز عن بعضها البعض، حسب الطبقة الاجتماعية أو اللغة الاجتماعية، وحسب المنطقة الجغرافية، وحسب الجنس.. فيستخدم للبداءة والشخائم «أولاد الشرمولة» أشخ على العالم، «وهي لغة ذات من جمالي خاص، فهي اللغة الفنية دون تكلف، وليست حيلة أو لدعاء أو «بذلك»،

ومتكيفة مع النسيج الأدبي، فهي توصل القارئ (المبدع للنص الجديد) إلى هدفه وتكسر الصدفة أو البوتقة للأخلاق البورجوازية، وتخدش الحياء المفتعل عن طريق الصدمة، وكما يقول الناقد الروسي **چاكوبوف** «إن الأدب نوع من الكتابة، التي تمثل عتقا منظما يرتكب في حق اللغة العادية...»

أيزيس وأوزيريس

وفي تطور مفاجئ - درامى - يتكرنى بالإرث المصرى من «الميثولوجيا المصرية» Egyptian Mythology، الفارق هناك فى فجر التاريخ، وفي قاع اللاوعى عند **أنهجرقصير**، وفي متون الأهرام، كما كانت بدايتها هناك فى ألف ليلة وليلة، حيث تتحول غرفة السلطوح إلى معبد «أبيدوس»، الذى يستعد لمشهد الإحياء الأخير بحث الحياة فى الرجل نصف الميت.. حيث تبدو للحياة فى قمة عنفوانها، وينكسر للموت والعقم والخرافة.. يعاد تمثيل دراما «أوزيريس» على سطح معبد «تللرة»، فى شهر كيهك من كل عام.. «مدت يدها كى تلمسه فوجدته صار كمدية فى عز الظهور.. أقوى من تيسر للهرجلون وقت

الفيضان.. هذا الرجل ليس عفريتاً، إنه على العكس موت العفريت».

محمود/ أوزيريس المتغرب للحشايف نصف الميت يبحث هذه المرة من جديد حيث تصاحج رفاته **فايزة/ إيزيس** المخلصة المحببة التي «عادت مرة أخرى.. تجمع اللحم والعظم الممزق ثم جلست تبكى على جسده الطاهر، وتستهطف الآلهة فحزنت الآلهة وريقت لحالها، فقامت أمه «نوت» بإحياء مريم عظامه فقام من بين الأموات، وساعتها حملت منه وهي بعد عذراء بوحيدها «حور»... تعويضاً له عما حقه فى الدنيا من أذى»^(٩)

هكذا تحدثت المفارقة فى لأوى المؤلف بين الثلاثية المقدسة فى الأسطورة المصرية وفى الواقع المصرى المعيش.. التفاعلات وشبكة العلاقات تعاد مرة أخرى الحياة والموت والجنس.. ومن للملاحظ أنه عند إعادة عرض مسرحية البحث أن أوزيريس «يتخذ أوضاعاً مختلفة.. نراه أحياناً راقداً أو محاولاً الدهوض، محبباً أو ممسكاً بمضو الذكيرة.. حيث يتحول الرجل للمكانة نفسها من الخصيب والتماء «كالهرجلون وقت الفيضان»..

ونكتشف فى النهاية، أن للأدب شرعية خاصة جداً، وأن الكتابة بالفرنسية أو غيرها تنتمى لعالم المؤلف، فالأدب مثل الحفلة التكرية «كل لغة.. يمكن لها أن تصبح جميع اللغات»^(١٠). ■

المراجع :-

- ١- د. شريف حنا، أدب ونقد.
- ٢- د. غالى شكرى، «مرآة المنفى» الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٤٨.
- ٣- محمد بدوى، المعرفة والتمن، للكتاب الأخرى.
- ٤- د. سيد محمود القملى «أوزيريس وعقيدة الخلود فى مصر القديمة»، كتاب الفكر (١٢) الطبعة الأولى ١٩٨٨، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ص ٨٤.
- ٥- المرجع نفسه.
- ٦- محمد بدوى، مرجع سابق.
- ٧- المرجع نفسه.
- ٨- إنوار خراط، شئون أدبية، العدد ٢٦.
- ٩- سيد محمود القملى. مرجع سابق.
- ١٠- جويليان ديوس، رطانة ليلة صيد القديس يوحنا، الكرمل، العدد ١٣.



الآثار والتنبؤات

٢٠٦ نصر الجدل في رواية منتهى لطيفة الريات مهرجان سينما تحتضرا
رفعت بهجت أوراق المسرح التجريبي مجدى فرج العالم شجرة دائمة
الإضرار احمد على الشريف نوبل - أيرلندا شيموس هيني: وعشنا طويلا
.. في ديار التمني محمود قاسم أمريكا هل يشكل المعدمون
التمية؟ مود يوجى ترجمة وعرض علا غنام طبيعة القمر والملونين.
النوع. الطبقة. وقداسة الهيمنة ت وعرض ع غ العالم شهادة صادقة عن
عصر الأكاذيب والفوضى ودراما القتل المستمر أمير العمرى

مصر

الجدل فی رواية منقشی

فی رواية حالة البسدری «منقشی» (الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٥) نجد أنفسنا إزاء مشروع ضخم وضوح وقت الكتابة بمطالباته بعملية توثيق هائلة وحرفية متميزة، وبمنظور شامل ورحب للوائح بجسید رصد خصوصياته وعمومياته فی الوقت ذاته. والمشروع هو مشروع التأریخ لمصر فی الفترة ما بین الحرب العالمیة الأولى ١٩١٤ إلى أعقاب الحرب العالمیة الثانية وقلوباً على مشارف القسوسیات. ویزرة التأریخ قریة وفعیة هی «منقشی» وأهلها، وعائلة من ملاك الأرض من ثلاثة أجيال متعاقبة. وما إن تتكامل الحیاة هادرة فی هذه القرية من قری الوجه البحری حتى تتكامل الصورة مشيرة إلى تأریخ مصر فی فترة من أهم فتراتنا وتحتمل هذه الرواية النضجة حلاً والقيمة حلاً، كثیراً

من زوايا التناول اللغوى، وكثیراً من إمكانيات عقد المقارنة بينها وبين ما سبقها من أعمال تقوم على محاولة التأریخ لمصر فی فترة معينة من الفترات تأریخاً روائياً. ولكنی سأكتفى هنا بتناول زاويتین تتصلان فی اعتقادی الواحدة بالأخرى اتصالاً عضوياً وهما تأریخية الرواية أولاً ومواجهة هذه التأریخية، وتسویج الرواية المنبثقة على الجدول ثانياً.

وبالتأریخية أعنى قدرة الكاتب / الكاتبة على إسباغ الصلعة التأریخية على أحداثه وعلى شخوصه وعلى البيئة الزمانيّة والمكانية لهذه الشخوص وعلى اللغة التي تستخدمها والمشاہر التي تعانقها وعلى الآمال والإحباطات التي تغرق بها. كما أعنى أيضاً قدرة الكاتب على الإمساك بزمن معين فی مكان معين، شديد التحدّر فی مساره، فی حركته لا فی جموده، فی انسباہه من ماضٍ إلى حاضر ليصب فی نهاية المطاف فی اليوم الذي نعيشه الآن، متخللاً جوار هذا اليوم وهماشيته معاً ومشيراً إلى الثوابت والمتغيرات فيه. ورواية «منقشی» لهالة البسدری رواية تأریخية بهذا المعنى.

وكاتب مثل هذه الرواية التي تعرض للتأریخ لفترة تأریخية معينة عادة ما يرصد الأحداث المهمة على المستوى العام فی هذه الفترة التأریخية التي يعرض لها، سواء أكانت هذه الأحداث سياسية أم اقتصادية أو غير ذلك. وطريقة رصد هذه الأحداث العامة من العوامل التي ترسم الفاصل ما بین تأریخية رواية ما من هذا النوع أو لا تأریخيتها. والأحداث العامة التي ترصد تبقى زائدة عن حاجة النص ما لم تؤثر إيجاباً وسلباً فی مصائر الشخصيات وما لم تتكامل مع هذه الشخصيات تفاعلاً حيّاً يؤثر فی مسارها، أي ما لم يرتبط العام

والخاص ربطاً عضوياً قائماً على التبادل والتفاعل. وروایات لجوب محفوظ تنصّد فی كليتها للتأریخ الروائي لفترات مختلفة من فترات تأریخ مصر، ورغم وحدة الهدف فهي تكتسب أحياناً الطابع التأریخي وتفتقر إليه أحياناً أخرى. وفي رائعة لجوب محفوظ الثلاثية يتوفر التفاعل المطلوب ما بین العام والخاص، وتخرج إلى الوجود الثلاثية بطابعها التأریخي اللامحدود. أما فی بداية ونهاية أو خان الخليلی على وجه المثال فستستطيع استبعاد الحدث العام دون الإخلال بحدث يمكن أن يقع فی كل زمان ومكان، وتفتقر بالتالي إلى عنصر التأریخية فی رواية تضع نصب هيئتها التأریخ لفترة تأریخية. ويكتمل لرواية «منقشی» الطابع التأریخي، إذ يتوفر لها هذا التفاعل الدائب ما بین العام والخاص الذي يصنع مساره، والمتغيرات التي تحدث على المستوى الشخصي تخرج بالأحداث العامة من إطار مجرد الرصد وتجعلها جزءاً لا يتجزأ من تسویج الرواية ودافعاً من الدوافع التي تقرر مسار الحدث.

وفي رواية «منقشی» نجد الكاتبة ترصد حرب فلسطين والحرب العالمیة الأولى والثانية وديارات ثورة ١٩٥٢ وحادثة صدام بین أهل القرية وقوى الاحتلال البريطاني أثناء الحرب العالمیة الأولى والمقاومة السرية متمثلة فی جماعة البد السوداء، وحادثة صدام أخرى بین أهل القرية وقوى الشرطة المصرية فی أعقاب الحرب العالمیة الثانية، والصراع الذي أعقب هذا الصدام بین قوى المحیطة التي شلج التجول فی القرية عند المغرب وتحول بین الأهالی وحصاد القمح الذي يتم عادة نیلاً، ثم اعتقالات الإخوان المسلمين والشويعيين فی أرائل ثورة ١٩٥٢.

والصام فی رواية «منقشی» موجود بعدى ما یمن الخاص ويؤثر فيه لا

الإشارات والتنبهات

وطوقه، التي تشمل فيما تشمل طوقس الميلاد والزواج والحمل والولادة وأغاني العمل والأفراح، والطعام والملبس التي تنتمي إلى فترة تاريخية معينة، ولذلك لا تتحرك شخصها أبداً في فراغ، وإنما تتحرك في بيئتها التاريخية الخاصة شديدة القصصية والمتفرقة شديدة التردد، تنطق بلغتها وتشد أناسيها وتنتمى بأساطيرها وطوقها وأوامها وحكاياتها، وسلبياتها وإيجابياتها، وقصورها وكماها في هذا التباين إلى الفتى الذي هو تبار الحياة والذي هو مزيج من الثوابت والمتغيرات. ولم أكن أعلم قبل أن أنشئ من رواية «ملتقى» أن لديها هذه الشبهة الهائلة من الطوقس والأساطير والمعتقدات والأوام والأحاجي والتكاسيد التي تتناول كل صغيرة وكبيرة في حياتها. والجدل القائم بين العام والخاص جنة وذباب ساهم لا في تاريخية الرواية بحسب بل حيويتها، ويرتبط ارتباطاً قسماً لا يحد من نوع خاص يدور في نسج الرواية مرسلاً بدوره فيها الحيوية وتعدي الحياة.

تعتمد كل رواية من الروايات على مزيج من الوصف والسرد أو تلتح الحدث ثقلاً درامياً والميزان في رواية «ملتقى» هو في صانع الوصف الذي يقرب على السرد. ويسم الإسهاب في استخدام الوصف وخلفية الأحداث المختلطة التي تتناول فيها ارتباطاً بأحدث الرئيس أو في غير ارتباط، الرواية بسببها الخاصة، فهي رواية متعمبة أكدها رواية درامية. ولا يتوقع منها والأمر كذلك أن تعبق بعض لطائف الحدث أو تكشفها أو إن تتابعها متتالية في تطورها على طينة الرواية كما يحدث في الرواية العضوية التي ينطق فيها حدث موحد ثقلاً درامياً. ومن ثم فمن الخطأ أن نضام الرواية بمقاييس خارجية عن مظهرها الخاص بها وهو هنا المنطق اللحسي.

أيضاً تصنع تاريخها في ظل ضرورة ليست من صنعها. وهذا بدوره معلوم يضيء الصفة التاريخية على رواية هالة البدرى حيث ترصد الشخص وهي تتفاعل تفاعلاً دائماً مع واقعها، وترصد الحليقة التاريخية بكل إمكانياتها في حركتها لا في سكونها.

وتلق رواية «ملتقى» عند مشارف ثورة يوليو سنة ١٩٥٢ وتقر موراً عابراً بصورة إيجابية لجمال عبدالناصر، غير أن الرواية لا تنتهي هنا وقبل النهاية تلجح إن الشئح طه حمدة المنقش والشخصية الرئيسية في الرواية يقر مع لوجته من مصر إلى السعودية ثم إلى الكويت، وهو يهرب من حركة اعتقال واسعة للمعارضين للنظام في الرأي، والقر ثابت وإن تغايرت وجوهه وتعددت بطبيعة كل فترة تاريخية، وغريبة الديمقراطية هي الملح التي تبرز الكاتبة وهي تتابع التاريخ في مساره من أسننا إلى يومنا، وتأتي نهاية الرواية مبينة على غلط زمني بارع يقر ماضينا ويشير إلى وضعنا الراهن، ونحن نرى الأهلاني في قرية ملتقى يتحدثون أوامر حظر التجول المفروضة عليهم من جانب سلطة الهجاة ويخرجون ليلاً يحصدون القمح وروح المقاومة تحملهم ألقوا سعداء، يتبادلون الأغاني والضحكات وحصادهم في متناول أيديهم، ومن أوج المقاومة التاريخية تحملنا الكاتبة إلى لحظتنا الزائلة في جملة موجمة ودالة هي: بعد أيام اكتشفتهم الشمس وقد داهمهم الظن.

وتستند تاريخية رواية «ملتقى» فيما تستند على إدراك تاريخي شامل من جانب الكاتبة للأحداث ومغزاها وعلى صنية توثيق هائلة اقتضتها جهداً كبيراً، وقليل هي رواياتنا التي تحمل هذا القدر من التوثيق. وفي رواية «ملتقى» توثيق حالة البدرى الحدث بمختلف أبعاده

كمجرد إطار يشير إلى أحداث الفترة الصامدة، والحرب العالمية الأولى في اختلاف مع الحرب العالمية الثانية، موجودة بدمى ما طالت كل منها أرناق البشر في القرية ودمى ما طالت أرواح الأبناء والأزواج وهم يمساقون في كل منهما في حرب لا ناقة لهم فيها ولا جمل، والصورة الشعرية لشهاد كل من الحريين يمدون حصادهم خضراء إلى القرية صورة تغزو الرواية. والحدث العام موجود بدمى ما يتفاعل ومسير الشخصيات ومسار الحدث. وتصل الرواية صدامين ما بين أهل القرى والقرى الصلبة في مصر، أو بعض آخر بين أهل القرية والسلطة، الأول أثناء الحرب العالمية الأولى والثاني في أعقاب الحرب العالمية الثانية. والصدام الأول بين أهل القرية وقوى المحتل البريطاني في هذه الصلبة التي طالت قرية العزيرية والهدشين وغيرها. والصدام الثاني وهو في أعقاب الحرب العالمية الثانية صدام بين أهل القرية والسلطة أيضاً، ولكن السلطة قد تفسرت، وبثقت مع تطور الأحداث التاريخية في الشرطة المصرية أو بالأحرى في جنود الهجاة الذين لعبوا دوراً إيجابياً مهماً في تاريخ القرى المصرية. وما بين الصدام والصدام والقهر والقهر يسلط الضحايا من شخص الرواية جرحي ومسجونين ومشردين، وما بين صدام مختلف عن صدام وشهر مختلف عن قهر، وما بين الثابت والتغير ويشي أهل القرية يسطرون بالأحداث ويصنعون الأحداث من خلال المقاومة للمعدى في كل مرة من المرات. وتنتج تاريخية الرواية من حقيقة أن التفاعل ما بين العام والخاص تفاعل متبادل وليس يتفاعل من جانب واحد. والشخص في رواية «ملتقى» ليست بالآلات الصماء المفعول بها دائماً وأبداً، وإنما هي أيضاً فاعلة بدمى ما تحتاج فرصة للفعل، وهي

الإشارات والتنبيهات

والوصف في رواية «ملتهمى» دقيق ومسهوب يتناول كل صغيرة وكبيرة من تفاصيل الحياة في القرية، سلاجع الشخصيات، ملابسها، أماكنها وظروفها. ظهر هذا المائل إلى جانب الأضواء الكبيرة والصغيرة التي تستخدمها في حياتها اليومية، وما يصدق على الشخصيات ويصدق على الموجودات كافة من حيوانات وطيور، وعلى الطبيعة ومظاهرها وتقلباتها. ويمتزج كل هذه المستويات من الكائنات والطبيعة كل في جدل دائم وفي حوار دائم الحيوية. ويأتي الوصف في أسلوب شاعري يحمل بالصور الشعرية (أكثر مما ينبغي أحياناً) بحيث تمتزج الكائنات جميعها ويختلص منها المائل إلى هذا التيار الهائل الذي يستوحي مظاهر الحياة جميعها دون أن يركز على جانب دون الآخر، أو وجه من وجوه الحياة دون الآخر.

ويمثل ما تملأ الطبيعة وكائناتها في جدل دائم تمتزج الأساليب متحاربة بدورها في جدل دائم، الأساليب الفاعلية فيها والخبرية السلبية على التكرير، الواقعية فيها وما فوق الواقعية السلبية على المانتازيا.

ويمثلما تتحاور الأساليب المتبادلة وتتفاعل مبنية على الجدل يمثل ما يمتزج الزمن بمستوياته المتعددة الماضية منها والحاضرة في ظل بناء ملموس ويتجلى أقصى حد ممكن من هذا الامتزاج، ولجد أنفسنا إزاء لحظة زمانية على جانب كبير من الترتيب، تعتمد على استرجاع وحى الشخصية للماضي أحياناً وعلى تواجد الراوي في هذا الماضي الذي يصسج حاضراً معظم الأرقام. وفي رواية من قصص ثلاثة رئيسية تحول الفصل الثالث والأخير. ولكن الجدل بين الماضي والحاضر والحوار فيما بينهما لا يتوقف عند هذا الحد الهائل بل لا يكف في

التداخل في نسج الرواية على طيلة الحدث.

وكل أنوان الجدل هذه، وخاصة الجدل ما بين المستويات الزمانية يرسى شعوراً بالمفارقة الحادة نتيجة لتعارض المواقف والآخر وتضادها يؤدي إلى التعددية، فالمفارقة الواحدة لا تسفر عن وجه واحد بل عن كل أوجهها المتعددة المتباينة والمتعارضة أحياناً على ذات السؤال الذي تتصارع به على التجزئة في الواقع المعاش.

وما من حدث أحادي الوجه في رواية «ملتهمى»، الموقف الواحد يشمل الشرع وقبحه في مفارقة دالة، ولقصود الرواية الثلاثة ملصقة كل إلى أقسام، ومن المفروض أن يقدم كل قسم الزمان والمكان ومزيداً من الشخصيات، وأن يدفع في الوقت ذاته الحدث إلى الأمام. وكل قسم من الأقسام في «ملتهمى» تكفي بهذه الظروف وتضيف إليها أخرى على جانب كبير من الأهمية حين تحول نسج الرواية إلى جدل مستمر مبنى على المفارقة نتيجة لتعدد أوجه الحقيقة التي تعرض لها. ويستمر هذا الوضع ما استمرت الرواية.

ويعرض للقسم الأول من الفصل الأول على وجه المقال لعودة الضابط رشدي أخى الشيخ طه من حرب فلسطين ١٩٤٨ جريحاً وأثناء الهدنة. ويقدم الفصل عندئذ كمنهج بين شخصيات عائلة الشيخ طه، كما يقدم وصفاً للمكان والزمان ويناقش الحرب والاستشهاد، غير أن القسم الأول لا يتوقف عند هذا الوجه من وجه الحقيقة بل يمزج العام بالخاص والجليل والتافه وخرب فلسطين بالجنس المحرم، ويعارض ما بين أخلاقيات عائلة الطبقة الوسطى المتقدمة وأخلاق أهل القرية الحريصين على تحويل الأرباح إلى أفراس، والمتقبلين للأمر الواقع محولين القادة الحامل التي ارتكبت جريمة الجنس المحرم مع شريب من أهل القرية إلى

عذراء ينشر دم عذيرتها على متدبل أبيض ليلة الزفاف، ولما بين هذا وذاك، الحرب والجنس، الأسرة الغنية وأهل القرية وما بين نظامين متصارعين للسلوك والأخلاق تتدرج وجوه جديدة من أوجه ذات الحقيقة متمثلة في طقوس الإجهاد والزواج وأغاني المرح.

وفي القسم الثاني من الفصل الأول تتلزم الكاتبة كما تتلزم طيلة الرواية بالنمط نفسه ووجوه الازدواج نفسها المتباينة للحقيقة الواحدة، ويكبد مستوى أحادي تخلف الكاتبة مستويات ثلاثة. ويتصل المستوى الأول بعملية صيد تراولها أسرة صياد من أهالي القرية وتصورها الكاتبة تصويراً شاعرياً قائماً على الامتزاج ما بين الإنسان والطبيعة بعاقبة موجوداتها، وتنتهي عملية الصيد بالمستوى الثاني الذي هو مستوى واقعي يصور انتشار الصياد لثقة شارقة. واستنداسه بالشرطة نتيجة لذلك، فالشرطة المحلية لا تريد وجع الدماغ الذي يستدعي النهاية والتحقيق وبعد الانتهاء من هذا المستوى الواقعي الذي يكشف بقسوة عن واقعية الحياة يأتي المستوى الثالث كمستوى شاعري يصور وديدة زوجة الشيخ طه في شاعرية تجعل منها ربة من ربات الغصب والحب والنماء. وتعارض هذه المستويات الثلاثة وتداخلها والجدل الذي يدور فيما بينها يُجرس سمياً شديد الثراء ويخلق إحصاء بتفجيرة الحياة التي لا تعمل لنا أبداً وجهاً أحادي.

ويبقى نسج الرواية القائم على تعدد وجوه الحقيقة وعلى الجدل الذي يدور فيما بينها والمفارقة الحادة التي تنشأ نتيجة لهذا الجدل معلناً مهما من معالم هذه الرواية المتميزة حقاً والجديرة حقاً بالإعجاب. ■

لطيفة الزيات

مهرجان سينما تحتضر!!

قا

ساحرة سارحة هذه المدينة فوق الماء.. مبدائها الصغرى قلبها اللابض بالحركة، في صدره مبنى الجدى المجهول، ويظهر برج جامعة سنجور الضخم على بوابة الميدان شاهداً على أوراق من تاريخ مصر الحديثة هنا كان قرار تأسيس قناة السويس شركة مساهمة مصرية.. وتتردد بين جوانبه حتى الآن أصوات الرصاصات التي حاولت اغتيال الزعيم في ٢٦ نوفمبر ١٩٥٤، ويبدو أن الميدان مازال مخفياً فقد انتشر على جوانبه ملصق أحمر يقول: لا للعلمانية.. لا لشرب الإسلام،.. التفكير مزعج!!

.. والتشغل من رثى قائلها من نافذة السبارة عبر المنطوق بالكونش منش، فهذا هي القصور الملكية ومكتبة الإسكندرية القديمة - التي يعاد إنشاؤها في المكان نفسه - والذي لا يعرف أحد بالتحديد كيف ومتى اختلفت ومعا مركز أبحاث كمبر كان مصرف باسم «الموزيون»؟؟ أربعة ألف كتاب استغرق حرقها ستة أشهر كاملة في تلفة مياه حمامات الإسكندرية!!! ليختفي دورها التاريخي كمساحة من أهم المواسم الثقافية والتجارية في العالم القديم أنشأها تلميذ أرسطو الإسكندر الأكبر لتكون حلقة للتواصل مع الآخر المتوسط وما مهرجانات السينمائي الدولي ألا تجديد لبقايا دورها التاريخي.

.. والإسكندرية هي -باريس الصغرى- رغم التجاعيد - تحاول كسر احتكار المركز القاهري للشواطئ الثقافية والحضارية.. ومن القاعة الصغيرة المكيعة بالغلق الكبير مقر المهرجان لرسم وكتيب الرسالة الثانية لمهرجان

الإسكندرية السينمائي في دورته الحادية عشرة والتي خصصناها للأفلام المصرية الستة المشاركة في مسابقة بانوراما السينما المصرية، ولم تشارك مصر في المسابقة الدولية إلا بفيلم واحد فقط - لم يزل أي جائزة في المسابقتين - هو فيلم الراجل - عاطف الطيب، الأخير - جبر انخراط سيناريو، بشير الديك، والذي كان صدمة فنية في افتتاح المهرجان!!

الهروب إلى القمة

الفساد السياسي والاقتصادي وضرب بعنف أعمالي المجتمع المصري، ويسيطر مملحاته المتعددة على عصرنا السينمائي الحالي.. وفيلم «الهروب إلى القمة» للمخرج عادل الأحصص من هذا النوع وينتمي مذهبياً إلى سينما النقد الاجتماعي / البوليسي.. حيث يتبع سيناريو الفيلم الصعود المتعرج إلى القمة لـ «سيد الهوا» نور الشريف - الذي يبدو في حالة فقدان لتوجه الفنى في دور باحث ومكلف ومكر بالقياس لدوره الرابع في فيلم «نوبة ساخنة» - مهندس الإكترياليات سارق الخزائن البسيط، وملامحه القليلة وشعر حاجبيه الكثيف وتديبات في وجهه وعلى خلفيته ألى الشعبي، والذي لا نعرف لآخره سبباً سوى الفقر، ولا مبرر لمواجهه التكتل إلا أنه سوف تتغير شخصيته فيما بعد!!

ويقدم ضابط الشرطة العصبى العنيف العكس، والذي يلعب دوره ويأله من غربة الفنان «نبيل الطفاى» ودينامية هي إحدى ظواهر السينما المصرية الآن حيث دائماً رجل السلطة عقيم!! الذى يقوم بتوجيه كثير من الإهانات لرجولة «سيد الهوا» الذى يقرر الانتقام على طريقة الكونت دى مونت كريستو. فيقرر بيت الضابط ويسرق خزائنه، بينما يجد زوجة الضابط الصحفية «داليا» إلهام

شاهين عارية شاماً وبعد أن هم بها وفي اللحظة الأخيرة يستمع لتوسلاتها ويعدل عن اغتصابها!! ويظارده الضابط لتحديث المصادفة الدرامية الأولى، حادثة اصطدام لمسارتين يموت جميع الركاب وتتفحم جثثهم ويبقى «سيد الهوا» حياً يزلق ويستعين أمير الانتقام «بالومس»، يلت ألى الشعبى نفسه!! والتي تقوم برعايته وتقديه لدهاليز الفساد الأكبر، بعد عملية تمويل لتحويل لرجل أعمال هو «جدى الزينى»، والذي يعمل «برلمان» لصالح عصابات أكبر ومستولين يتاجرون في صلفقات القمح المشبوهة.. وعلى الجانب الآخر تحدث المصادفة الدرامية الثانية حيث يهاجم الضابط بعلم زوجته بعد محاولة الاغتصاب ويرفض بنوة الطفل.. وتبدأ «داليا» حياة صحفية جديدة في حلب معارض والذي يقوم فيه رجل الأعمال بترويج نفسه لمشربة مجلس الشعب، يصبح عضو برلمان يعمل الصحافة.. ويحول لطفل قوسى مزيف باستجواباته الناقصة المتعلق عنها حول صلفقات القمح المشبوهة والمستولين عنها.. ويقع في حب «داليا» فالإصلاح والفساد أعضاء في ناد واحد!!

.. وتحدث المفاجأة عندما يتكشف الضابط حقيقة «الزينى» رجل الأعمال من أحد اللزمات الشخصية «سيد الهوا» سارق الخزائن.. ويعترف له ولداليا، بالحقيقة ويقرر قرض كل العمليات المشبوهة ومن ورائها للناس - الذين غابوا طول أحداث الفيلم - وهذا تعلق الرصاصات لتفتله!! في أضف مشاهد الفيلم، فقد وضع المخرج للناس والكومبارس والممثلين في زوايا تسمح بقتل «سيد الهوا».. وبذلك أجهض المخرج عادل الأحصص بعقليته الوسطية - فرصة صناعة شره جميل - كما اخفى المسافة الزمنية لتحويل الحرامى لطفل

الإشارات والتنبيهات

والذى يتحول لضغط نفسى وعصبى يجعل الخط اليرمى لأفلامه يتمزق فى خطوط فرعية قصيرة ومتعرجة تقترب من حالة الانفطار التوى.

.. صنع فى مصر، شعار يحمل دلالات يعينها فى الواقع الاجتماعى المصرى ويسطر على رأى العام أجهزة الإعلام بأنواعها.. ويحتاج مضمون مهترئ ومزيف لعناء.. فإذنى صنع فى مصر هذه المرة ليس سلمة استهلاكية ولكنه شخصية البطل الساذج (شامى) فارق الغيوش، الذى يعيش فى كنف أمه، ويبحث به المخرج ليؤكد على ذهنية السياسة السيكلوجية هذا الشاب الموقوف بإحدى المصالح الحكومية ساذج خجول منعزل، ولكنه يحب النساء. داعر فى أعماله الداخلية، وتعتمد المشاهد فهو يلتهم جسد جازته العارية، وخوفه الشديد من التمكرى، يعيش حاله من الشبق الجسمى تقزوه جيداً الجارة للمحب أولاً والعالمه «مواكب» معالى زايد. والثى لا أعرف كيف تم اختيارها لهذا الدور ولكنه المخرج «عصام الشماخ» الذى يتميز باختياراته الخاطئة للممثلين كما فى «موانئو، مثلاً. والأرستقراطية «ناسى، والمرأة الأجنبية التى تترهب فى ممارسة الحب فى طرقات أحد الفنادق السياحية!! هذا هو الساذج المصرى. كما يراه المخرج. الذى يتكرر طوال الفيلم فى شخصيات متعددة بعد حادث وقع بالصدفة، يتكيف مع المطاردة ويستقل فى تفكيره ويحترق من مواقفه بعد اتهام الشرطة له بالإرهاب فى مقابلة ساذجة لمخاطبة المزاج العام المصرى.. وتستمر المطاردة حتى تقتل الأرستقراطية على يد ابن عشيقها ويقتلهم «شامى، ظناً بالقتل.. ولما وجد المخرج ضالته حيث يمارس الأستاذية الأكاديمية وتسع خطبة دفاعية تنهم التربية الخاطئة والخوف فى مشهد النهاية الذى يتم تصويره من أعلى

عاطلين وترعرعه وتكف به إلى الرحم النبول للطبيبة «سهير» وهى فى حالة غيبوبة!! وفى نهاية المطاف، عزيزتى أنت حامل،.. وتكتشف العيوب الخلقى البيولوجى فزوجه «عطب» عقيم.. ويتهاوى ويمتهنى القسوة والعنف ويتهمها بالزنا والحمل السباح.. وتتهمة هى بالانانية والكذب والغدر..

وبذلك نجد أنفسنا أمام قضية حمل سباق تأثير كبيراً من الأسلة على عدة مستويات وتختلف حولها وجهات النظر وتلزمها العديدة.. ويهذى كاتب السيناريو والذى احتكر هذا النوع من الكتابات فى «العصر والكيف» وجرى الوحوش، «الذئ» و«ديك البسرا».. وإجابات وحلول بعد طرحه للإشكالية، فالمستشار القائلون. والذكورة سهير. يقول «الابن لأمه فى هذه الحالة، ولا يوافق على الإجهاض لأنه حرام.. ولأن وقد أصبحنا شهيداً ولنا هم واحد ما مصور هذا الطفل؟؟ ومتى نتحرر من الخرافات؟.

صنع فى مصر

.. أنا لا أفهم كاتب السيناريو سابقاً والمخرج حالياً الطبيب النفسى «عصام الشماخ» أين يقف ويحارب من يقف؟؟ كان كاتب سيناريو مأسول ومغامر ومتجاوز بعد راعته الأولى «طلح النخل».. وقد يكون ذلك سبباً فى احتواء اللصام السينمائى الخليجى له.. وهو لا يملك حرفة الإخراج السينمائى والذى يمكن تعلمه من المونتاج لا من السيناريو.. فقد أخرج فيلمه الأول «مجاتين» ٩٣ وقبى يمارس هواية اللعب والسخرية من كل شيء السياسة والأدب والنلن والأيدولوجيات فى فيلمه الثانى «صنع فى مصر» ٩٥ ويحترف اللعب بتمزيق بنية الفيلم فالمسافة بين الهاجس الإبداعى الذى يسطر عليه أثناء كتابة السيناريو

قوى، ويحول البطل القومى لشهد قومى فالصراع الدرامى يأتى من فكرتين لهما المصادقية نفسها.. ويمتهنى الفيلم.. الذى قصص تقديم السيناريو بشكل تفصيلى للغيوب والفكر الشديد للقوم الجمالية للصورة السينمائية وللمتعة البصرية.

عبئة الستات

هل هى المصادفة وحدها التى جعلت ضابط شرطة (الأداب العكيد «حازم خرباش»، فارق الغيوش، عقيمًا هو الآخر فى فيلم المخرج على عبد الخالق وماتب السيناريو «محمود أبو زيد، عبئة الستات، بعد الضابط «همام» فى فيلم «الهروب إلى القمة»، كما كان الضابط شاذاً عكيباً فى رائعة أسماء الحبرى «شحاوون وليلاء» إنها ظاهرة تحتاج لتفسير (هذا ليس مكانها) .. والثى تحاول زوجته طوبىة أمراض النساء والولادة «سهير فاضل، نبيلة عبيد» التى تمارس التمثيل والترجمة طوال الفيلم ولا تسمى لحظة أنها نبيلة عبيد. إيجاد طريقة للإجاب والتكاثر والأمها النفسية تتكاثر وتتمسك بهى مسكونة بالعقم.. وتُسفر بأجور وساجور للبحث عن الإخصاب ولأننا مع بدايات القرن الواحد والعشرين ولا يوجد أجور وساجور فهى تكبد «هاناجا، الدجالة النادرة القادرة صاحبة الترامات وهى تخصص حمل وولادة (صفية العمري) التى تتصاقط أسامها للنساء كإبراق الخريف، وهى تمارس الضميمة والشذوى الجسمى الذى يمنح له المخرج فى مشهدين.. وفى احتفالية شديدة الترام «بالشامانيا، والزهو والقتام والدسوف والفلاحة، فالدكتورة حالة متقدمة وبما تقول «هاناجا، الخلى يا دكتورة علقك مع الجزمة برة قبل الدخول فى الحضرة.. وفى واقعة مرعبة تنقل الدجالة أعداداً لا نهائية من الحيوان الموى لثلاثة رجال

أوراق المسرح التجريبي

ق الأطروحة النظرية الأساسية التي انشغل بها برنامج الندوات بمهرجان القاهرة الدولي للمسرح التجريبي - سبتمبر ١٩٩٥، هي «جماليات التعبير الجسدي». سواء في المسرح الشرقي (الهند والصين واليابان) أو في المسرح الغربي (أوروبا إجمالاً) قديماً وحديثاً.

تنوعت الرؤى النظرية، وتفاعلت أفكار الباحثين كل حسب مدرسته النظرية والجمالية والثقافية.

على أننا في البداية نرى طرح رؤيتنا النظرية لهذا الموضوع بهدف تحديد معنى «إبداع الجسد سواء في المسرح التقليدي أو المسرح التجريبي، شكلاً وموضوعاً».

أولاً: إبداع الجسد في التجريب المسرحي.

الجسد الإنساني هو أكمل وأجمل وأثقل ما خلق الله، وقد صنع في تابو قهرى، مما اقتضى الكثير من الغش والاختشاف لأسرارة وجمالياته، فالجسد روح متوهجة، متألقة، قبل أن تكون فزيقاً ثابتة، والقدرات الروحية الخلاقة الكامنة داخل الممثل هي التي تشكل المراكز الأساسية لتحقيق الوقائف الجمالية الدرامية لجسده في الفراغ (الفضاء) المسرحي.

لا حدود نهائية لجماليات الجسد الإنساني في مساحاته التعبيرية، وهو ما يسمح بالمزيد من التجريب والإبداع، بهدف الوصول بهذه الجماليات إلى حدودها القصوى.

تحدد قيمة جماليات تعبير الجسد الإنساني (عند الممثل) في ديمومة

فقد كان أسوأ السيدات. فليلاً استعاضوا خنائاً للمخرج «عمر عبدالعزيز» وسيمير صبرى الذى تجاوزته السيدات والقضاء والرقص ولكنه يتجاهل حقائق التاريخ.. والذي حاول طوال الفيلم أن يحقق هدفه وهو أن يفقد المتفرجين حياتهم!!

أزمة بلا حدود:

يتضح من عرضنا السابق معالم الأزمة السينمائية التي نعيشها وما تعانيه من فقدان المواهب والقدرات الابتكارية، وفقدان للاستقلالية.. كما يقرب من السينما الفن السابع للفنون السابقة عليها، فتناسل التعبير السينمائي الأخرى (الموسيقى واللون والنقل والمناظر والفن التشكيلي والإضاءة والتصوير والرواية).. لا يدرك أحد أهميتها في التكوين الكلى للمشهد السينمائي ومن ثم الفيلم ويفقد الممثل كل هذه العناصر ويلعب الحمار/ الكلام مقدمة الصورة السينمائية!!

ويعد فإن خطورة السينما كوسيط للتفاعل الحضارى والثقافى تكمن فى شطأها المذهب من دورها التثويرى فى مجتمع لديه أغلبية من الأميين، فقد وصف مراقبه عام التعليم فى كاليفورنيا الفنان «والث دوتلى» بأنه المعلم الأعظم فى هذا القرن، وإن كانت السينما المصرية تختصر فلأنها «فعلت ما فعلته إمبراطوريات عظمى كثيرة من قبل: جمدت فى مكانها وقلت تعمد طوقوسها حرفياً.. المرة بعد المرة ولكن الزمن كان قد انتضى وغلث الطوقوس من أى معنى» (١) ■

رفعت بهجت

١ - بيتر بروك «النقطة المتحركة»: ترجمة فاروق عبدالقادر، سلسلة عالم المعرفة رقم ١٥٤ ص ١٦، ص ٤٧.

لفس المحكمة فى نهاية ملتحة لفيلم كوميدى/ اجتماعى/ بوليسى/ سياسى وسبوتة فكرية.. السينما للجدري بها يادكتور.

حساء الأفلام:

هذا ليس عنوان فيلم، بل هو نصيبنا الخاوى من كل متعة فنية لقد انقطع حبها السرى مع الإبداع، فليمان شاركنا فى بالوراما السينما المصرية فى مهرجان الأسكندرية الدولي.. هواوس سينمائية ساهمت فى إلهام الاحتفالية بعكرية السينما.. وأضافت إلى أزمة السينما المصرية أبعاداً جديدة داكنة وموحلة.

«الغيبوبة»، إنتاج وتشيل وسيناريو وإخراج «هشام أبو النعسى» صاحب المسيرة المتعرجة منذ فيلمه الجيد «الأمس».. ويقدم فى فيلمه معالجة سينمائية لظاهرة الإيمان بين الضياع، وهى معالجة ملونة بالسفسة والباشرة والخطابية فقد حصص الأسباب الاجتماعية واللعنية والاقتصادية والسياسية والفكرية للظاهرة، وأضاف البعد التاريخى التأمري ودور إسرائيل ومخططاتها لإغراق المجتمع المصرى بالمخدرات!! وهو يعتبر نفسه بذلك قدم معالجة وطنية للمشكلة، وبلا تحديد أرائه، فاللذان اختيار وموقف، فبدت المعاملة مخلفة لا تقول شيك رغم اعتماده على تجربة حقيقية لأحد الممثلين الصغار «شريف صلاح الدين».. وأغرقتنا فى اكتشافات مفعمة، فتجارة اليهوديين هى الأم التى تركته وهو صغير!! وذلك ولأول مرة فى تاريخ السينما مصنع المخرج فليلاً نقوض هدفه؟ نعم السينما صناعة لكنها صناعة خلية باحترام، كما يقول أندريه مالرو..

والفيلم الثانى هو «فى الصريف الحب جنون»، واختتم المهرجان فلم يكن مصادفة

الإشارات والتنبيهات

وإبراز التعبير الجسدى يخلق لنا معرفة كمية كيفية متوازنة من خلال العرض الدرامى، هنا تتزوج وتتفاعل المعرفة الإنسانية التى تحصل عليها بين عنصرى التشكيل الأساسيين (الفرغ - الزمن) وتزداد تركيباً وتطوفاً كلما أوفغنا وتعمقنا فى الكشف عن جماليات التشكيل الجسدى كمنطق مبدع من أنساق الموسيقى.

بين الجسد والموسيقى إذن علاقة جوهرية، جذابة، فأجسادنا تهتز لسمع الموسيقى، ونحن ترتقى الموسيقى فنياً وجمالياً، تتوحد مع حركة الجسد لتضل إلى لحظة الوجد العصى فى التعبير الجسدى الإبداعى المتفوق، وقد يكون التعبير الجسدى غلفية أو مقدمة للموسيقى، وقد تكون الموسيقى غلفية تعبيرية أو مقدمة جمالية للتكوين الجسدى، هذا التوحد المبدع بين الموسيقى والجسد، أو ما يمكن أن نسميه «موسيقى الجسد»، هو الذى يخلق لنا معرفة جمالية راقية، ترتقى بها كل حواسنا الإبداعية.

إن المعرفة الإنسانية لا تتحقق من الآداب أو التاريخ أو العلوم الطبيعية فحسب، بل تتحقق كذلك من الفنون بإبداعاتها وأشكالها المتباينة، والتى هى أرقى فروع ومصادر المعرفة الإنسانية.

بعد هذا التقديم النظرى سوف تعرض لبعض الأفكار النظرية التى طرحها الباحثون من الأجانب والعرب والمصريين.

اليكس سيزر: ناقد درامى - إنجليزياً حول مفهوم الجسد فى المسرح الشرقى والغربى، يرى أن جسد الممثل يعتبر عنصراً جوهرياً فى كافة أشكال المسرح السائدة فى كل أنحاء العالم، بل هو الشيء الوحيد الذى تشترك فيه كافة الثقافات المسرحية المختلفة، وذلك

هذا بالتحديد تتحدد لنا شمولية المعرفة الجسدية، إنها معرفة لا تقف عند حدود الرقص الكلاسيكى (الباليه) بكل جلاله وبهائه، أو الرقص الحديث (مارتاجراهام) بكل قدراته التجديدية الإبداعية، بل تتجاوز هذه الحدود بهدف وضع المرتكزات العلمية المنهجية للوحى الجمالى والصلى لحركة الجسد التعبيرية فى تواصلها الديناميكي أو حتى فى سكونها المتحرك كذلك.

يتضمن التعبير بالجسد شقين أساسيين، ذاتى وموضوعى، ذاتى من حيث أن أداة الأساسية ذات الممثل، تلك الكتلة الملتهبة بالشاعر الإنسانية، وهو موضوعى لأنه مصوغ فى لودم عقلى متجهاً إلى الغير، فهو إذن يخترق المساحة الجمالية بين الفنان والمتفرج.

يكتسب التعبير الجسدى قداسة الإبداعية من خلال عناصر الحركة والإضاءة والديكور والموسيقى، وبالإجمال عناصر الإبداع المعرفى الدرامى كاملة.

إن الجسد تشكيل زمنى فى الفراغ، فكما أن الموسيقى تشكيل فى الزمن، والديكور تشكيل فى الفراغ، فالجسد الإنسانى هو محصلة التفاعل بين هذين التشكيليين، هو لحظة تشكيلية فى الزمن، وهو حدث زمنى تشكيلى فى الفراغ، وتلك هى قيمته الإبداعية والجمالية الباهرة.

ثانياً: موسيقى الجسد.

التعبير الجسدى فى تركيزه وتشكيله الدرامى وفى حركته فى الزمن، إنما يمثل الموسيقى فى قدراتها على صياغة الصور والروى والأخيلة، وقد فهم الفيلسوف الألمانى العظيم شوبنهاور هذا المعنى لأن الموسيقى حين قرر إن كل الفنون تنطج إلى أن تكون كالموسيقى،

قدراته على التشكيل الجمالى والإبداعى، وهو تشكل يتصل بالديناميكية المتوترة، حتى يرفع سلاتيكية التكوين فى بعض الأحيان، والجسد المتفجر بالإحساس يحتوى بلا شك على مناطق قوة تعبيرية كاملة، وأخرى متوسطة، وثالثة ضعيفة، فكما أن مركز منتصف خشبة المسرح هو أقوى نقاطها جمالياً وتعبيرياً، فإن الجزء الأعلى من الجسد يظوى على أقوى مساحة تعبيرية ممكنة، بما فى ذلك الوجه، غير أننا نتحدث هنا عن الجسد ككتلة كاملة داخل الفراغ (الفضاء) المسرحى، فهل هى الصلاقة نفسها بمقاييسها النقدية الجمالية التى لدرسها فى الفن التشكيلى (اللت) بين الكتلة والفراغ؟

إنها فى عالمنا المسرحى جد مختلفة، فعنى الفراغ المسرحى هو فراغ ديناميكى يجب ما يكون فيه وضع الجسد وحركته وزمن هذه الحركة وتوحد هذه الحركة فى هارمونى مع العناصر التعبيرية الأخرى كالإضاءة والموسيقى والديكور، ولا يجب أن أذهب مفرجى المسرح المعاصر بعدارسمه المختلفة ومناخ تدريبهم المتباينة انشغلوا بطرح إمكانات الجسد للتعبير اللتى بدءاً بالتركيز الواعى حيناً، واللاواعى حيناً آخر، مستهدفين بذلك إعادة بناء قدرات الجسد كمنطق معرفى وجمالى متجدد، هم بذلك يصلون بالمدرسة الجمالية التشكيلية إلى ما يمكن أن نسميه بـ «التوحد التعبيرى»، أى تلك الصلاقة الخاصة جداً بين حساسية أداء الممثل فى انسجام (هارمونى) مع حساسية المتفرج فى الاستقبال، فإذا اكتمل هذا التوازن بالكيفية المطلوبة توحداً، بحيث يمكن أن يغرض المتفرج فى ذات الممثل، كما يغرض الممثل فى ذات المتفرج، أو ما يمكن أن نسميه مجازاً «تبادل موقع الأداء».

الإشارات والتبنيات

دوريات إهداء

الراضى عن ذاته، المتوازن. كما تتضمن أعمال جون أوسبورن وجون آردن وإدوارد بوند البطل الملتزم إلى الطبقة العاملة، الفقر الباطن المعاطبات الصغرى، سرمد الغضب، التلقى. ويخلص الباحث إلى نتيجة أن

«الجسد البرجوازي هو جسد أخلاقي».

وعلى الرغم من كل المتناقضات التي تحوط الجسد البرجوازي، إلا أنه أصبح معياراً للتجريب نفسه.

لقد تراكم منذ عصر أرسطو تراث كامل من التلخيص العاطفي من جانب أفراد بطوليين، وقد استغل الممثلون هذا التراث من خلال السيطرة على الجمهور، وعلى الجانب الآخر فقد تراكم تراث مضاد منذ أفلاطون يلتقد فكرة التمثيل ويهاجم المسرح.

إذا ما كان تاريخ المسرح التجريبي نقداً للجسد البرجوازي، فإن بإمكان هذا الشكل أن يتجاوز هذه الانتقادات.

عموماً، فإننا يجب أن نقرر هنا أن الاحتفاء بالاختلاف يمكن أن يؤدي إلى تقرير أفضل لكل ما هو عالي حقاً في الثقافات المتعددة التي تشيع في كالة أرجاء هذا العالم.

ماري إلياس:

أستاذ المسرح بكلية الآداب جامعة دمشق - سوريا.

«هل يمكن النظر إلى مفهوم الجسد في المسرح باعتبارها واحداً وثابتاً في كل الأنواع المسرحية وعلى مدى فترة زمنية طويلة؟»

بهذا التساؤل تبدأ ماري إلياس تقديم أطروحتها الفكرية بما تكشف عن فهم دارس ومتميز تتطور جدلية النظرية إلى الجسد والمسرح والحياة.

يقسم سيوزر الجسد إلى أربعة أشكال الأول: للجسد التيوكلاسيكي الذي يتسم بالقدرة على إلقاء الأبيات الشعرية القوية الزائفة في المسرحيات التراجيدية.

الثاني: الجسد الرومانسي الذي يقوم بتصوير العاطفة النابعة من شعور ذاتي، يتسم بالتقلب وقد يصل إلى ذروة الإشارة في ارتباطه المباشر بمتطلبات المزاج الدرامي.

الثالث: الجسد الميلودرامي وهو الذي يحفظ للطبيعة طابعها الأخلاقي بتواجد الخير والشر وأن الله موجود حتى في أكثر القصص علمانية.

الرابع: الجسد الطبيعي، البرجوازي، الذي كانت اختياراته الأخلاقية وتعلماته الأيديولوجية ذات طابع للثقافة المغلقة، يتسم هذا الجسد بأنه علماني رسمي.

كما يتقسم هذه الممثلون إلى نوعين..

الأول: ممثلون يفرضون شخصياتهم على أدوارهم ("Acteur"

الثاني: ممثلون يفرضون أدوارهم على شخصياتهم) (Comedien)

ومثالة على ذلك «لورانس أوليفيه، المبتدئ الذي يستطيع أن يتحول بين النوعين بمهارة نادرة، فهو قنديل أن يتحول جسدياً من بطل مغوار في (هاري الخامس) إلى وعد غداً عامة جسدية في (ريشارد الثالث).

يرمز الجسد البرجوازي عمومًا إلى الطبقة، فأعمال أوسكار وايند وبرانس راتيجان وتويل كمسارده تفضل البطل المنتمى إلى الطبقة العليا، المهذب،

اعتماداً على مقولة «بيتر بروك، في كتابة «الفضاء الخالي، "The Empty space"

«بإمكان أن أتناول أي فضاء خالي وأطلق عليه خشبة مسرح عارية، ثم يسهر أحدهم عبر هذه الخشبة بينما يشاهده شخص آخر، هذا هو ما نحتاج إليه لخلق مشهد مسرحي».

كذلك يهتم الباحث بالتركيز على فكرة أسطورة الجسد بناء التمييز بين الجسد والجسد البيولوجي، فبينما يتغير الجسد - بيولوجيا - بصورة بطيئة نجد أن أسطورة الجسد - مثل أي أيديولوجية أخرى - تتغير بشكل سريع.

ورغبة من «آرني» في تحرير جسد الممثل من فساد العقل، قام بالتهام كل ما وقع في يده عن النرجس وكتاب التبت عن الموتى، الديانات الشرقية، التصوف، السحر، العقاقير، العلاج بالإبر، وعلم التنجيم.

ملاحظات مهمة:

يجب أن نحصار من المضي في هذا التدفق اللاواعي، فإنتاجات «آرني» محاولة لوضع العقل المسرحي في نسق جيولوجي أكثر من كونها محاولة لاكتشاف إمكانيات الجسد الجمالية، كما أرى أن تحرير الجسد من فساد العقل يبدأ أولاً بتحرير العقل من الفساد، بالعقل نفسه وبأدواته هو وليس بأدوات أخرى خارجة عنه.

(م.ف)

الإشارات والتنبهات

كل عطاء الجسد، وإذا انقلق هذا العقل... ضاع الجسد والعقل والمسرحة والمجتمع معا.

تيكاشاليج: أمريكا.

يرى الباحث أن الجسد في الحركة المسرحية الهندية يعتبر وعاء مقدساً يجرى من خلاله التعبير الدرامي، وهو همزة الوصل بين الإنسان والله.

وفي المسرح الهندي كان على الممثلين أن يمتلكوا زمام أجسادهم ويسيطروا عليها سيطرة كاملة، أما في المسرح اليوناني القديم فكان الجسد يستخدم في أوضاع تشبه أوضاع التماثيل أكثر منها أوضاعاً مسرحية تعبيرية.

كما يتعرض الباحث في لمحات سريعة تطور مسرح اللو والتابو في اليابان من سرد خصائصهما الفنية والفكرية حتى يصل إلى نتيجة فكرية مفادها أن الجسد مركبة رمزية تبحث عن المعرفة العليا السامية.

مفيد الحوامدة: الأردن.

يركز الباحث أن إرشادات هاملت للفرقة التمثيلية أقرب إلى منهج العمل التمثيلي الإبداعي التعبيري، ومفادها أن يلقي الممثل العبارة كأنها تفلت خفة على لسانه، ألا يتشدق بها كما يفعل معظم الممثلين، ألا ينشر الهواء نشرًا بيديه، بل عليه أن يترقب في القول.

وهو يرى أن الإنزياشين رتبوا مكونات الوجود الإنساني على النحو الآتي: الروح، العقل، النفس والجسد وهو ما يعنى عندهم وضع الجسد في أسفل الترتيب.

مفهوم الجسد في مسرح شيكسبير

مع التركيز على مسرحية هاملت،

ثالثاً: الحركة اللعبية التي تستعير عناصر الأداء المعسرف في المسرح الشعبي مثل التهريج والإيماء.

رابعاً: الحركة التعبيرية الجمالية التي يبرز مع تطور الكوريوجرافيا ضمن التوجه لإلغاء الحدود بين الحركة في الرقص التعبيري والبالائية الحديث في العرض المسرحي.

ثم تخلص ماري إلى نتيجة مهمة مفادها أن جسد الممثل وكرته وثقافته، أو قد تكون حواراً بين عدة ثقافات.

حسن ضحية: أستاذ الدراما بالمعهد العالي للفنون المسرحية أكاديمية الفنون - القاهرة - مصر.

يرى حسن عطية أن توضع جسد الممثل داخل الفضاء المسرحي يتم وفقاً لمعيارين أساسيين متداخلين

أولهما: رؤية كل نظرية إخراجية وموقفها الجمالي من جسد الممثل إبداعياً.

ثانيهما: رؤية المجتمع، الذي تتخلف فيه هذه النظرية وينتمي إليه هذا الممثل، وما تصممه هذه الرؤية من منظور فلسفي لجسد الممثل.

هذا هو حوسبر الزاوية، الممثل (الإنسان) في مواجهة الكلمة (النص)، الحركة في مواجهة الجسد، الجسد المتوحد في مواجهة الكلمة الجديدة في اللفاظ.

ولتجربة للتقسيم السابق يخلص إلى أن الممثل في مسرحنا مجرد بوق للكلمة أكثر من محاور لها.

إن المسرح في رؤية تجماسر على البقاء وجرأة على اقتحام المجهول بهدف تحويله إلى معلوم، وجسد الممثل هو الصورة المادية للغة، يتحرر العقل فيلجج

لالجسد حكيمة وتغيرة شكلاً - من خلال الملامح الخارجية التي هي الآخرين - وموضوعياً - من حيث الوظائف العضوية التي تفرزها النظرة الطبية التثريحية.

إن جسد الممثل يراكم مجموعة من التثقيات النابعة من ثقافته ورموز وتقاليد مجتمعه، ويعبر خلال أدائه عن ثقافة المجموعة التي ينتمي إليها.

ولبست القضية الجوهرية - في رأي الدكتورة ماري - هي جسد الممثل لفصيح، بل جسد المشارك بالظاهرة المسرحية كذلك أي الجمهور المتفرج، على اعتبار أنهما مما يشكلان كتلة بشرية هي جسم اجتماعي، يملح الظاهرة المسرحية معناها الإنساني والاحتفالي.

الجسد في المسرح الشرقي:

المسرح الشرقي هو مسرح الروح، باعتباره أن الجسد فيه هو العمود الفقري والمتمسك للناظم لكل مكونات العرض المسرحي، وهو إطار للطاقة التي تحرك العالم، والأداء في هذا المسرح نمطي ومسبق، تتحكم فيه أعراف حركية وصوتية صارمة ومعروفة سلفاً، والممثل هنا يمتلك القدرة الإبداعية في تفاصيل ترتيب الحركات وإيقاعها.

الجسد في المسرح الغربي:

هنا للممثل التحرر التام لجسد الممثل في التعبير المسرحي، وتاريخ المسرح الغربي هو تاريخ تحرر جسد الممثل عن الأساليب التعبيرية الصارمة.

يتلخص الموقف من الجسد والحركة داخل هذا المسرح في عدة نقاط.

أولاً: الحركة كجزء من طقس يطوع الجسد ويستخدمه كأداة وسيط.

ثانياً: الحركة الطبيعية التي تعبر عن الدأخل.

العالم شجرة دائمة الخضار

فإن ما يلي بشكل عظيم يوسع
جلدة العالم لأنه يوفر له مادة

خسبائه الخلاق.. لأن الرائج والفريع،
العظيم والهائل يشهر رعباً وثقلاً، إنه
بضعا فجأة خارج كل عاداتنا التي غدت
شعورنا بالطمأنينة ومنحلتنا، سلامنا
الساذج.. يعيدنا إلى لحظة البدء، ويضعنا
بقعة واحدة خارج كل التعاريف
والتحديات، ويفرض علينا أن نخترع لغة
جديدة لنصله بها ولذلك لا نملك إلا أن
نصرخ أمامه عظيم، رائع، مذهش!
لماذا؟ لأنه يعلمنا ما لم تعلم ويغمرنا
بمتعة الجهل والعلم معا ويخنا هذا
الشعور الغريب مجدداً، بحرية مفقودة لم
تكن نشعر بانقائها قبل مدامسة الروعة
لوعينا السادر. إن شجرة الحياة التي
تخسر أبداً ولوع اخضرارها من كون
الإنسان يملك حريته تجاه هذا العالم
ويعيد بنائه، يسمى الأشياء ويحدد
علاقات الوعي بها كما يفرض التواضعات
والخطابات. (١) نعم يا أصدقائي كان من
البدهي تفكيرك وتفسير هذا العالم المهترئ
الزئذ الأله الساذج، والشوق لوجود قنلة
ملاكتيين أصبح ضرورة تمدد لهذا العالم
المضطرب الذي له قسائله وصواله
(الأنب) كان لابد من فعل التفجير
والقطيعة مع الكتابات التقليدية، محو
الماضي والتحقيق عائلاً بعيداً. هن دكان
الحريق والغباء المتصاعد منه أصبح
حتمياً لتكون الرؤية واضحة والأسلوب
جديداً. ولتبدأ بفعل الحريق/ الهدم/
التفجير. (محمض أبو الدهب/ الفنان) في
نص أشياء مشطورة، أشياء محترقة.

الجسد عند شكسبير هو هيكل الروح،
لذا فإن مهمة كل إنسان صون هذا الجسد
وحمايته من الخطيئة والسقوط في
المحرمات.

يمكن أحد مفاهيم الجسد في هاملت
شكسبير أنه مصدر للشهوات وملغ
للفريزة الجنسية والانحراف الأخلاقي.

كان الجسد أيام شكسبير موضوعاً
للكلمة المسرحية أما اليوم فهو موضوع
الفعل المسرحي نفسه.

لقد ناقش الباحث الجسد الإنساني
كأداة للتطهر الأخلاقي، وليس كوسيط
جمالي تمييزي مسرحي، وعموماً ابتعد به
شاملاً عن موضوع لدراسات المهرجانات
التجريبية.

شريف الخازندار: لبنان

يقدم الباحث هنا استعراضاً متنوعاً
لصلة كسبدي لدار ثقافات العالم في
باريس حيث يستضيف العديد من فرق
الفرح العالمية، ويسرد في سطحية بالغة
نوعية وطبيعة كل فرقة، ولم يدرس
تقنيات جسد الممثل أو إمكانياته التمييزية
الإبداعية.

خاتمة:

لقد تنوعت الأفكار النقدية النظرية
تنوعاً خصباً لاسمًا، بسبب تنوع الباحثين
بأفكارهم وثقافتهم، فجاءت هذه الأفكار
رصيداً نظرياً خصباً يمكن أن يتأسس
عليه إبداع جماليات الجسد في
المستقبل. ■

مجدي فرج

(لمح أبو الدهب) عيوننا شريطانية
تأمره بالتفكير كغز من مكانه... تناول
عصا.. ألقى بحمل السكين فوق رأس
الولاء: أضرب.. أضرب يا (أبو الدهب)...
لا تتوقف ليت الموت يدركه هو والجميع..
مخبرون.. مخبرون.. فخنتك.. اختل النظام فيه..
لم يعد هناك من يحتفظ بتوازن... في
الحجرة المجاورة يرتع الشيطان.. ويلعب
لحم مريب يلز بالجورج والعطش
والإسكافي يلعب بالنطركسة والسندان
ترقص على دقاته عشاريت الدنيا..
والحذاء لا يخلص من صنعه أبداً جردان
الدنيا نرج.. في كل ذيل قطعة نار..
النار ستستمر في البيت.. ممتلئة البعدة
والأب والولد... ضرباته تهوى فوق
الجميع: ثأري سأخذه بيدي من الدنيا
كلها.. تعالى الصراخ.. ملأ البيت
والشارع.. بيده تمتد إلى مؤبد الغال
العظيم.. سيحمله ويسير به آلاف السنين..
بماصر مخلوقات الحجرة المجاورة وكل
حجرات الدنيا.. اقتررب من الباب
المفتوح.. ألقى بالفوق المشتعل في جوف
الحجرة.. اللحم يذئ الصرخات تتعالى
أحكم خلق الباب عليهم.. تهاوت الجميع
على الخروج بلا جدوى.. عروق الخشب
المشتعل تطلق... الدخان ينتشر..
الأصوات تخفت ابتسم أبو الدهب في
راحة عموقة، تمت (لذيمت الحذاء الذي
لم يثته من صنعه أبداً... وتمت المنطرفة
والسندان.. وانسمت كل شيء في فديا
التخيل هذه (٢) كما قلنا فعل الدمار الذي
قام به أبو الدهب/ الفنان قفلا ملحا فهو
الماضي إحصاً يستقبل مولود فشهوة
الدمار شهوة خالقة.

* (تكمير الشكل/ المضمون)

هدم العالم القصصي القديم يستدعي
بالضرورة شكلاً جديداً للكفن وهذا الشكل
الجديد يتكون له ديناميته الخاصة والقدرة

الإشارات والتنبيهات

.. دقت فى داخلى... دقات الزمن.

اليوم: هود ميلادى... بحساب تراكم
المئتين...

ملعون أنا.

الساعة السادسة بعد الستين.

غادرت عليه سجانى... ألقيت
بجناهى الرحلة الملقاة على أرض القهوة.

.. الساعة الثالثة والنصف بعد
المئتين.

أراد أن يدفعنى من عليه سجانى...
يطلق فى صارى المركب المارة^(٧).

صار سجين بينه (محمّد أبو الذهب)
بهجت رئيسه المطيع آلة لينة خاضعة لكل
الأمسين فقط يضعون الزيت فتتحرك
العجلات طبعه... نشاط مستمر قائد
الساعة الميكانيكية وحاميتها.. زيادة على
أصابع السكرتارية.. يهرول الشعب نحوه
سيّد الوقت والزمان
والمكان^(٨).....

..... يا عبد هذا المكان وكل مكان
غادر مكان عبوديتك... جريت للسرّة
الثالثة إلى قهوة (محمود الطويل) زغلول
هناك يحرس أمى وحبوبى المحصنة
الملتقاة العكّل داخل بطن (البنوكية)
المتلهية من دخان شمس المحطة المنكوع
فى الزيت المظلى.

.. غرقت الساعات فى البحر يا باعة
يا قـكـراء غادروا
المضيق^(٩).....

..... من ذ أيام والتعب يتسع.. يخلل قلبى
المثقوب.. حلتى إلى عالم ما وراء هذه
السدود... ما وراء المسلة.. ما وراء
شارع صفينة زغلول... ما وراء بحر
الفياء الشرقى وطابية قانياتى وأرأس
آلاف القلب.

الدوريات المسلحة حول المسجون
وممراته.....
..... مات أحمد الكبار مناضل ٥٦...
أمسك به.. الملعون.. أخرجوا عن جثمانه
لما عرفوا النهاية قريبة... انتهى
التضال^(١٠).

يقول يارت: الشكل فضيحة، إذا كان
رائعاً فإنه يبدو متجاوزاً وإذا كان قوضياً
يكون لا اجتماعياً وإذا كان خاصاً بالنسبة
للزمن أن الناس وبأى طريقة فإنه يكون
عزلة.. فالأسلوب هو شيء للكاتب هو
روعيته وسجنه^(٥) هذا الشكل المتجاوز
دائماً لكل الأشكال حتى الملتقى عنها كان
متوقعاً أن يحمل مضامين بعيدة مفرقة
فى الذاتية والشخصات الجامعة المتمزجة
عن كل شيء والمغترية حتى عن ذاتها،
لكن ما حدث هو غير ذلك فاشكل عند
«حافظ رجب، يبدو سريالى، فانتازى،
عبنى.. إلى آخر هذه الشخصيات التى تلقى
معها جميعاً وأقول صوفى، مكثف،
شاعرى.. مع ذلك لا يوجد التحلل أو
تفصيح ولا تجاهل للعالم الآن فهم كتابة
اللحم والدم. ناهيك على تشبعها بكل ما
هو واقعى بشرى متجذر فى علاقات
الناس لشخصيات رجب، (حماسة)،
رشاد الفكائى، محمد على عيسى بالغ
جدل الساعات، بالغ متجول، بالغ
الجرائد يزان قهوة فانجلو، سكان
غريبال) وكان من الممكن الاستغناء عن
كل هذه اللقائات

.. فالتابع.. هناك واضح وجلى بشكل
لاذع.

.. سودانى بالقريسا... المحمص...
فستاش^(١١).

«(حرق الزمان/ المكان)».

المعركة الآن مع الزمان/ المكان
أصبحت سهلة لاسيما بعد مراحل التدمير
السابقة.

الجبهة المرنّة على استيعاب معطيات
العالم فى ظل المتغيرات المستمرة. رغم
المكاسب على مستوى الشكل/ المضمون
فى المجموعات القصصية السابقة، من
سقوط للأنماط التقليدية وإطلاق حرية
المخيلة الفائتازية إلى أبعد الحدود،
واشتباك العوامل الداخلية والخارجية، إلا
أن هذه المكاسب الرائعة أصبحت تحتاج
إلى تجديد وإعادة بناء فى ظل المرحلة
الجديدة (حماسة وقهقهات الحميم الذكية
ولصوص أخرى نشرت خارج هذه
الهمسورة) قهر عامل جديد هو:
التناص، والانطلاق من متكا واحد للصوص
وليس عدة متكات كما فى النصوص
السابقة، لقد غدا العالم أضيق والثقل فى
غاية التشكيق والشاعرية تكاد تكون
صولية شاماً لولا انفrazها بمعنى فى
صلب العلاقات البشرية واليومية،
والمبتذل والمهمل والتأويل واللامبالوى،
بالإضافة إلى الظهور بعيدة فى بعض
النصوص عن هذا العالم، أى العلاقة
الزمنية والخاصة جدا بين الفنان والكاتب
وفن الكتابة وأسلوبه الميتافيزيقية أى
أنها تعكس بطرق المعادلة

• راسى يميل، فنادرنى، يفر، يمرح
فى غابات استوائية يركب نهر الأمازون
يعود مع دقات طبول الزاج فوق
الأفهام.....

..... يجب أن اكسب لها لكن مسا الذى
أحبته... هل يقوى الهشيم على العودة
إلى الطريق؟؟.....

..... فى آخر الليل مددت يدي لأقرا «الغربة»،
شواء الصبيان والثلج الملبس كالأكافان
غضى أشجار السرو المكتبة^(١٢).

نقرأ فى صلب نص «رقصات مرحلة
لبنان البلدية، محاكمة سريعة لسرحان
فى سجنه.. سلطات الأمن وضعت ٦
حراس مع سرحان فى زنزانته، انتشرت

الإشارات والتبحيات

- عندما أعود إلى شمس الدنيا الواسعة سأدفع لمن الخروج. (١١٠)

هذا لا يفرق بين الزمان والمكان تسببان هما، لذا محكوم عليهما بالتلاشي والتحول إلى خيالات على حدران النصوص. لكن ما السبب في تلاشي الزمان/ المكان.. هل هما رمزاً ن للأوامر التقليدية التي تكبد عقول الناس وبالتالي واتساقاً مع رؤية الكاتب أرى تجاهلها أم أن هذا التبرير ضعيف وأهـ. سأفترض شيئاً آخر هو أن الزمان/ المكان لدى حافظ رجب، في حالة (عباد) لأنها أرماساً وهاجساً السانكا لفكرة الموت وأعمال هذا الكاتب (تعيد فكرة الموت) وتتعامل معها بطوية. كأي فعل عادي - احتساء القهوة مثلاً... الاستلقاء في الشارع وتأمل النجوم الباهتة... ركوب السيارة... الحديث الطائر مع الأصدقاء... أبحث مع سعاد عن معشري القادم... قلت لمجدي: نحن نحسب القهوة. حدثني عن فريدة... زحف الاحتجاب على الوجه - إنها ماتت (١١١)

- ماذا سأفعل إن بدد الحيلة ولم يدفع... سأهلق جسدي فوق واجهة سيلميا ستراوند وألق الرأس بهجر (١١٢)

..... هاد مصطفى البقال وتناول جثتي السعلكة من سوق الصبل بعاملته (١١٣).....

..... بنت اختي بديرة لحقت بأبيها في... المستشفى... أدخلت عود ملوحيه في الرحم... صرخت قطعة اللحم السافطة غاضبة.. كادت تموت. (١١٤)

- في الليل الغويط... بعد أن عاد أكل الأفيون... من الخارج وأمتطي الكنبة وتذكر، بالغطاء... وعلاخيره... قام ابن

العجوز... من قرائه وتناول السكين... ومريها... على علق الرجل... حتى فصل رأسه عن باقي جسده وعاد إلى فراشه هادئاً... ولـ سام (١١٥).....

..... (أبو الذهب) شعر أنه مات.. رغم أنه يفكر كثيراً ويكتب قليلاً... هل من الممكن أن يشبعوا جائزة نصف ميت إلى الضباب... ليلحق.. بالأصوات هناك.. وعندما يحضر الملائكة.. لكي يوقعوه.. يجدونه مستيقظاً في انتظارهم. (١١٦) (الذائد/ الجسد/ تعري). ألتهمه سيظل متمرداً مدمراً (خالقاً) للنهاية، حتى لو صمت لفترة ما، ولتبدأ من نقطة الوصول نقطة البدء/ الوصول/ القتام/ النهاية، هي مسميات من عهدي/ لا تعني شيئاً عند حافظ رجب، فهو في يدانية مستمرة/ مرجل/ في حالة خيالي دائم/ برحان الجسد/ الذائد/ الفرائز/ كلمات تشير مجموعة إشكاليات. لكن ما الحيلة... لقد دخل أبطال حافظ رجب، أرض المعركة.

لغت الليل رغباته السرية الدفينة... نهض الحوذي (فتحى عبد الراضى خلف الله) برز عضوه متفتحاً... أزاح الليل جانباً... دخل في الترتيج ساق تردده أمامه.. ألبتها واشتهيها.. ماذا يمنع... أخذت من أمها ما يكفي.. سأضاجعها هي وأمها... لو كانت معاد غاضبة لا يهمني أحد... حتى خالقي وخالقها وخالقي الجن والأنس كلهم. (١١٧)

(فتحى عبد الراضى خلف الله) يحاول أن يردى طقمًا شيطانيًا محرماً، فهو يريد مضاجعة بنت زوجته هو يعرف مسبباً أن هناك سلطة. زوجته/ المجتمع تمنعه من التحرر الغريزي والتعدي على (التابو).

سأضاجعها هي وأمها... لو كانت سعاد غاضبة لا يهمني أحد... حتى خالقي وخالقها وخالقي الجن والأنس كلهم.

رغم ذلك يحاول، فالنخبة مؤلفة/ محيرة/ كلها دناوة وفتامة وجـون..... (حسن) الذي لا يحصل على أجازة أبداً حتى في أيام الجمع... تجرع أمس المسكر.. صار طينة، ذهب إلى بيته.. طرق الباب.. دخل..

احتضن زوجته المريضة.

قال :

يجب أن أضاجعك... يجب أن يحدث هذا الآن قبل أن أفيق وألا لا فائدة.

قالت:

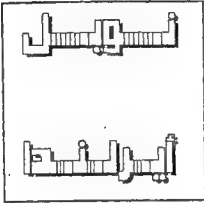
- انت ح تضرني يا حسن.

لم يابه بكلامها... ففك بها... زلفت... حملوها إلى المستشفى. (١١٨) هنا المذة المتعلقة بانتهاك الملوحات الجنسية تبدأ بالترويح والتلف والسادية، الفارق هنا أنها نذة هدفها (الخلاص) «فحسن» هذا الدور الصبور الذي لا يحصل على أجازة في أيام الجمع. يلجأ لجأة كمرور طبعي لما يحدث له (حتى لو أوقع فعل الاذى على زوجته) مضطهد هو ملموع من الفارج. تجرع أمس المسكر صار طينة.

(حسن) يعرف أن العقل أداة للقسر... أداة كبح للفرائز/ فكان يجب أولاً إلغاؤه كي يرى الثور الذي يمتد لا متناهيًا حتى أطراف العالم.

..... لكنه رآه: خرج من أحشائها يحمل سرابها... يصق في داخله أول صمغاته... يتعلم في جسده وأنت وحده

الإشارات والتنبيهات



شيموس هيني: وعشنا طويلاً في ديار التسمين

قما إن سمع الناس الخبر، حتى
يخرجوا إلى الشوارع فيملأوها
بالفرحة، ويتبادل الباقون في البيوت
التهانى عبر خطوط الهاتف، وسرعان ما
تقبو هذه الخلاقات السياسية، والفكرية،
ويتوحد الوطن على كلمة واحدة:
مبروك.. لقد فزنا بكأس في الأدب.. فال
واحد منا بجائزة نوبل.

تكرر هذا المشهد مساء ليلة الخامس
من أكتوبر الماضى في شوارع مدينة
بلفاست الأيرلندية، وفي دبلن، وفي كل
القرى والمدن الصغيرة، خاصة موسباتون
التي تقع على مسافة ٥٠ كم شمالاً من
بلفاست، لأن إبناً الشاعر شيموس هيني
قد حصل على جائزة نوبل في الأدب.

لقد أصبحت هذه الجائزة بالمثل بمثابة
جائزة قومية، تجعل أبناء الوطن الذين
يغزل أحدهم بها في الأدب في حالة فرح
وطنى عام. ولعلنا نذكر ما أثاره فوز
تجيب محفوظ منذ سبع سنوات في كل

هاوش

- (١) مجلة العرب والفكر العالمى العدد الحادى عشر صوف ١٩٩٠.
- (٢) أشياء مشطورة أشياء محترقة. من مجموعة (حماصة) ولقهايات الحمر الذكية) كتاب الأربعانيون ١٩٩٢.
- (٣) عبور جسر الاختلاف/ المجموعة نفسها.
- (٤) رقاصات مرخة ليغال البلدية - مجلة القاهرة، أكتوبر ١٩٩٢، عدد ١٢٧.
- (٥) درجة الصفر للكتابة (ريان يارت) ت محمد برادة - دار توبقال ١٩٨١.
- (٦) حديث بالغ مكسور القلب. من مجموعة الكترة رؤى الرجل إلى أعيد طبعها مؤخراً عن دار المستقبل العربى.
- (٧) كبرياء الرجل المحظوظ. من مجموعة (حماصة) ولقهايات الحمر الذكية) كتاب الأربعانيون ١٩٩٢.
- (٨) أشياء مشطورة أشياء محترقة. المجموعة نفسها نفسها.
- (٩) مشغولات أوراق الحظ المكسور.. المجموعة نفسها.
- (١٠) مشغولات أوراق الحظ المكسور.. المجموعة نفسها.
- (١١) عبور جسر الاختلاف.. المجموعة نفسها.
- (١٢) جلد بالغ جلد الساعات.. المجموعة نفسها.
- (١٣) كبرياء الرجل المحظوظ. المجموعة نفسها.
- (١٤) مشغولات أوراق الحظ المكسور.. المجموعة نفسها.
- (١٥) غربال .. (المجموعة نفسها.
- (١٦) أشياء مشطورة أشياء محترقة. المجموعة نفسها.
- (١٧) لغات الليل السيرة - القصة ٩٤ الكتاب الثانى - ٢/١٩٩٤.
- (١٨) أشياء مشطورة أشياء محترقة (مجموعة حماصة ولقهايات الحمر الذكية).
- (١٩) البحث عن ماء اللذة للزوج - مجلة القاهرة، يونيو ١٩٩٤ - عدد ١٩٨.
- (٢٠) عبور جسر الاختلاف من مجموعة (حماصة) ولقهايات الحمر الذكية) كتاب الأربعانيون ١٩٩٢.

بفردك. منذ أول اليوم حتى نهاية الليل/ الصمت مع الجدران الموحشة يأتي بالليل، شكله يشع هرم هو، وهو يموذ إلى ماوأهم في آخر الليل وهذا مراهق رقيق في شكل فتاة يقتحم حريمه.. قبلتبه... فليكنك امتدت يداك إليه هانفتيه.. تدوى طعم تجربته الأولى معك وهو يرتعد يجب أن أعثر على الماء للزوج المكسوب في إناء الحرام تحت طيات ملايكه دليلى لكى أقتبس... امتدنا في جسدنا... فى المتاهات الخفية... ثبت عن شوكته... امتدنا في أدنى مكان.. تأومت من الام.. مقتبس هو: كل شيء ضاع انتهى، الأمر: الليل يريض في قاع الطريق يبحث عن اللزوجة ليرى شكل من ستجبه (١٩) ما يحدث ليس فعل جلس بل محاولة للتطوير من فعل جلس انتهى، تظهر فيه مناقضة واضحة للنقل وتطلق من منطقتنا تشعنا بالبراءة والفجر لعدم وجود قيمة مضافة اجتماعياً على فعل التطوير مع ذلك فهو فعل مستمر وحركة مستأنية (داخلية) على الأقل لتحرير الجسد.

(ختام/ يده)

في كل ساعة يولد لى ويبقى لى
وبموت لى من ضرب الهراوات.. حضر
إلى رجل فوق وجهه قناع قال لى: كم
يساوى أنت؟

قلت: أساويك على الاقل

قال: كم شئت؟ ليس معك ما يكفى
لكتابة لى!

قال: من أنت؟

قلت: لم أحسر لى حتى
الآن... (٢٠) ■

أحمد على الشريف

الإشارات والتبهيّات

وهو في إيطاليا أخيراً حين سألته المحرر الأدبي لجريدة «لاريبولكا» - الجمهورية - فردد: «إنه كاتب قذ، إنه أحسن شاعر يقرض باللغة الإنجليزية منذ الحرب العالمية الثانية». ومثلما قال إن والكوت صديقه، قال عن هينى، ويبدو أن الشاعر الروسى كان أكثر اتصالاً وتعلّقاً بإبداع هينى، فقال عنه كلاماً كثيراً جاء فيه - انظر الجريدة في ٦ أكتوبر الماضى - «فى شعره تجد خطابات كثيرة يطرحها، ويمكن مناقشتها، وتستطيع أن تقول إنه من الشعراء المحافظين، حيث يهتم بالشكل، بصياغة القصيدة، من ناحية أخرى فهو صعب، هو يمثل نوعاً من المشاعر المكثفة. وغالباً ما يكون قريباً أكثر من القارئ الأيرلندى لصعوبة وفرد ألفاظه، وعلى أن أعيد قراءة القصيدة كى أعرض فيها أكثر.

وقد جمع بين الثلاثة اهتمامهم إلى الأسطورة اليونانية، والثقافة الإغريقية لاستلهام أجوائها. ومزجها بروح العصر. وقد فعل والكوت ذلك كثيراً خاصة فى مسرحيته الشعرية «أمبرويس» المبتوحة من أوديسا هوميروس، وإذا ذلك أيضاً فى قصائد برودسكى ودواويله مثل «اورانيا، وغيرها. كما بدأ فى أعمال هينى، خاصة الأخيرة، فى دوائه الشعرى «الشقاء فى طروادة، ثم فى المسرحيات التى ترجمها شفر لسوفوكليس.

ومنذ ديوانه الأول «موت رجل يؤمن بالمذهب الطبيعى» عام ١٩٦١، وحتى آخر كتاب نثرى له نشر قبل شهر تحت عنوان «انصاف الشعب وهينى يبدو ولماً للشعر فى المقام الأول، حتى كتبه النثرية. من بين دواويله «باب إلى الظلام» عام ١٩٦٨، و«نهاية الشتاء» ١٩٦٩، و«شمال ١٩٧٥» و«رؤية الأشياء» عام ١٩٩١، ومن كتبه النثرية التى جمع مقالاته المتنوعة، هناك «محطة

المستنقع فكان ضحلاً وخطراً لامكان فيه للأطفال».

ومن أديم هذه الأرض تغذى الشاعر، ومن ألقها استوحى فيما بعد قصائده، رغم أنه رحل عنه فى سن مبكرة كى يتوجه إلى بلخاست ليتعلم اللغة الإنجليزية، ويلتحق بجامعة كوينز ورغم ابتعاده عن مدينته الصغيرة، فإنه ظل ينتمى عبرها.

الكلمة الباردة لتراب البلطاض

والرحل والطفلة

الحلم الملقى، والأغصان المقطوعة الحواف

عبرها تعيش الجلود بكلفة فى الرأس

ترك شيموس مدينته الصغيرة عام ١٩٥١، وجاء إلى بلخاست بعائلته الكاثوليكية، وبقي فيها حتى عام ١٩٥٧، حيث رحل إلى لندن ليدرس بجامعة حيث وبعد أن تزوج وأنجب ابنه الوحيد مايكل، استقر فى جنوب أيرلندا بمدينة أشلور، واتلى ظل بها حتى قرر الاستقرار فى دبلن عام ١٩٧٦.

وبالنظر إلى الشاعر، وإبداعه، فسوف نرى أن هناك تقارياً بينه، وبين زملائه الشعراء الحاصلين عليها منذ عام ١٩٨٧، وحتى الآن وهم برودسكى (أمريكى من أصل روسى) ثم المكسكى أوكنافيويث (١٩٩٠) والفريندلى ديريك والكوت. حيث يطلب إبداعهم الشعرى على النثرى وذلك باستثناء باث الذى كتب كثيراً فى النقد، والمقالات السياسية.

والغريب أن صداقة وطيدة تربط بين برودسكى والكوت وهينى، ولذا حرصت وسائل الإعلام على تتبع برودسكى أينما يكون لمعرفة وجهة نظره فى الشاعر ألفانز، ففى عام ١٩٩٢ قال إن والكوت هو أهم شاعر فى العالم، ثم كبر التحير

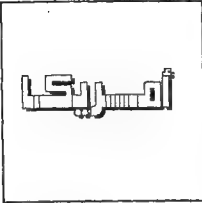
الشوارع والمدن واليهود العربية. وهذه السمة تبدو محسنة فى فرع الأدب، مقارنة بالفرحة التى تكتأب الناس إذا فاز بها شخص فى أى من الفروع الأخرى كالسلام والاقتصاد والفيزياء والطب والكيمياء.

وليس السبب بالنطع هو القيمة المالية التى يحصل عليها الفائز، والتى تزداد قيمتها عاماً وراء آخر بشكل ملحوظ فإن شيموس هينى سيحصل على ٧,٢ مليون كورون سويدى، أى ١,١ مليون دولار. ولكن فرحة الناس بالجائزة تعنى أن الأدب، ضمير الشعوب، فى بلادهم سوف يكون مشار حديث العالم، وأن القراء سيهاافتون حتماً على قراءة هذا الإبداع سواء الروائى أو الشعرى

وعقب فوز هينى بالجائزة، ظهرت الرئيسة الأيرلندية ماري بوبسوخ على شاشة التلفزيون لتنهى الشاعر والأيرلنديين، ثم ظهر راوس الوزراء جون بروتون، وكان من المفروض أن يتوجهها إلى بيت الشاعر لتنهضه، لكن هينى كان قد اختفى فى اليونان، الذى يذهب إليه دوماً، وهو البلد الذى استوحى منه أغلب الشعراء المعاصرين الفائزين بنوبل إبداعهم، وموضوعاتهم، مثل يوسف برودسكى (١٩٨٧)، وديريك والكوت (١٩٩٢)، وكذلك الشاعر الأيرلندى ويليام بوليريس الذى فاز بجائزة نوبل عام ١٩٢٣.

مدينة موسباون الأيرلندية إذن هى أكثر المناطق سعادة هذه الأيام، فليها ولد ابنها شيموس فى الثالث عشر من أبريل عام ١٩٣٩، والتى نشأ بها ويقول عنها: «كنت أعيش فى مكان مثالى، رغم أنه واقع تحت السيطرة البريطانية». وبين إغراء التجربة الثقافية، بين المبانى والمستنقعات، أقيمت المباني التى تمت كسوتها بالأغصان وراء أبصارنا، أما

الإشارات والتنبيهات



هل يشكّل المعمّون التمهية؟

قا يتم دعوتى - هالبا - كأمريكى يعيش فى الولايات المتحدة الأمريكية للحدث هما يسمى يتناقض المجتمعات التى لا تجد ما يكفونها من الغذاء ولا تكف عن الزيادة السكانية المزعجة لوتهدو التساؤلات بسيطة مما يستدعى حلولاً بسيطة، لماذا تجرف وتغرق الزراعات كتكتيك؟ متى ينظر لتدمير الغابات كعمل حيوى؟ لماذا يعتبر قتل الحيوانات العرافا فى الندى الحيوى؟ إن تفسير هذه المعضلات سوف يصبح يوصوا إذا عرفنا التفسير الذى يقدم لشخص بلا منزل من شخص آخر يمتلك منزلاً رائعاً بنويورك ويحتاج إلى مزرعة فى وايچ أو شاليه على شاطئ البحر فى بالم والواقع أن البشر المنغمسون فى الخطوط الأولى من جبهة الصراع بين لدره الموارد والبيئة لم يتّج لهم - أبداً - رؤية الصورة فى شموليتها وعلى الرغم من ذلك فالمطلوب منهم الفهم والتضحية من أجل أسباب تبدو بعيدة ومجردة.

مفردات المنطقة الجغرافية، وصراعاتها الاجتماعية.

مضى آلاف الأميال.
كى يشرب كالسكة.

وربما لهذا يطلق الشاعر على نفسه اسم «فنان متقصص».. فهو يتكلم إلى ما حوله.

ولاشك أن هينى كـشاعر أبرلندى مرتبط بظاهرة العنف فى بلاده، فقد ورث هذا العنف، والتّمزق بين أبرلندا الشمالية والجنوبية، وقد اعتنى شاعرنا كأبرلندى كاثوليكى بما يحدث، مصراً على تجلبب الأظرف التكنيدية لذلك الصراع، حيث يرى أن عزوف طرفى الصراع عن الكلام - كما جاء فى جريدة الحياة ٦ أكتوبر الماضى - حتى على المقاتل المروحة، قد لعب دوراً مهماً فى تطوّر الوضع، إلا أنه يعارض فى الوقت نفسه النهازمية الكاثوليك، كما جاء فى مطلع قصيدة له:

عشنا طويلا فى ديار التمتنى

تحت سحب الرضوخ العالية المتراكمة.

ويهتم الشاعر بكتابة القصص الشعرية القصيرة التى تضم حوادث، مثلما حدث فى ديوانه الأول حيث يقول فى قصيدة عن الأرض:

تحت نافذة تتطلّق صرخات

من الجاروف الذى يقوس فى أرض

الحصاة

أبى الذى يحفر. أنظر إليه..

يتحرك عقب الأرض الباردة، ويقرّر

من التراب اللذى، الشقوق الصغيرة

للتصل

عبر الجذور الحية التى تتوالت فى

رأسى

ولكن ليس لدى جواروف لتكلمة

أعمال هؤلاء البشر ■

محمود قاسم

جزيرة، عام ١٩٨١، وحكم
اللسان، ١٩٨١.

وفى قصائد الشاعر تبدو مدى صعوبة
ترجمتها إلى لغات أخرى، وفى قصائد
قصيرة بشكل عامٍ نكتلّف من بعضها:

عشنا طويلا فى عمق ديار التمتنى

تحت سحب الرضوخ العالية المتراكمة

ويقول فى قصيدة أخرى:

كظلم، لم يستطيعوا تكويد جودا

رغم كل المضغفات والصنابير
والطواحين

وفى شعر «هينى» نحص أنه واقع فى
صراع بين الجزيرة الإنسانية - وبين
الميراث اللذى، ولذا فإن الشاعر يتجه
إلى الأسطورية، ويبدو هذا واضحاً فى
ديوانه «شمال» حيث يستلهم شخصيتى
«هرقل» و«أتلى» حيث يتحدث عن
التعصب الاجتماعى الأسود، ويدهو إلى
تراوج دينالكتوسكى بين الأطراف
المتصارعة. وقد أراد الشاعر ألا يتعد
كثيراً عن مناطق الصراع، خاصة فى
وطنه، ويرى أن هرقل يمثل ارتساع كل
المقاومة، والقوى السوداء، التى تولد
الإرهاب فى داخلنا، أما أتلى فهصوره
كرجل عاتق الأرض وارتبط بها..

وفى كتابه «محطة جزيرة» يبدو تأثير
الشاعر هالبا عليه. فهو شخص يتأمل
الأشياء فى أعماقها. والتأمل مرتبط
بالسكون، فمن يتكلم لا يستطيع أن يدق
فى الأشياء وحوله، ولاشك أن التأمل فى
حد ذاته نشاط مهم للمساهمة فى حركة
التاريخ.

ولذا فإن من مفردات لغة الشاعر أن
تلاحق جثة تفرج من مكبرتها، أو
همس يدور فى الأغصان، أو هبة من
شخص نقل لتوه، وفى مفردات أقرب
إلى ما كان يردد ييش، ليس فقط
لان هينى متأثر به، بل لأنها طبيعة

الإشارات والتنبيهات

ولكنى عشت أغلب حياتى فى وطن نام وصغير فقد شاهدت بدايات تقير علاقة شعبى بالأرض والبيئة فقد عشنا مباشرة أسفل الصحراء الأفريقية ولكن فى منطقة مفضرة كانت قادرة دائما على العطاء وقد عاش شعبى الآك الستين على خطوط السلطان الموزعة بين الأنهار السنجال وجامبيا وكسانس، هذه الأنهار التى تتدفق غربا من مرتفعات (فيوتاجالون) فى جواتا إلى المحيط الأطلسي إنهم لم يعانون من الجفاف أبدا فالأرض من حولهم كانت مطاء وخضراء - حتى فى فصل الجفاف عندما تتوقف الأمطار ظلوا منتعشين ولم يشعروا أن مصادريهم سوف تنفد عنهم ولكن ولهمو انظ لتسيرت الأشياء منذ الغزوة الاستعمارية فقد احتلت بلاد غرب أفريقيا من بداية سنة ١٨٠٠ إلى سنة ١٩٥٠ وأدارها البريطانيون والفرنسيون والبرتغاليون فى عملية أوروبية تحت دعوى أن الأفارقة لا يعرفون كيفية الحكم!! وإدارة مصادريهم وعندما مرت مائة وخمسون عاما من السيطرة الأوروبية كانت طبيعة الإنتاج والانتفعة قد تغيرت بشكل قاطع فى هذه المنطقة.

كانت العائلات قد ألفنت أن تجد ما يكفيها فى أماكن الزراعة والميد الجود وكان هذا النمط من إنتاج واستهلاك الغذاء لا يحتاج إلى علاقة بالمدن أو الحكومات.

وإن وفى ظل الحكومات القادمة على النمط الأوروبى تحركت البؤرة من الزراعة الدائمة إلى العمل لكسب أجر يوفى فى المدن.

وعلى الرغم من ذلك لم ٨٠% من سكان البلاد وغرب أفريقيا يتعيشون من الزراعة التى لا تلقى إلا بحوالى الناتج القومى كما أن ٨٠% من المنتجات والخدمات من الزراعة التى تستورد يستهلكها أقل من ٥% من الأفارقة

المتحملين على النمط الأوروبى والذين يعرفون فى المدن للعمل بأجر مما أدى إلى هجرة الناس من الريف إلى المدن. التحق أبى بهذا المسار عندما كان فى العشرين من عمره ولم تكن عائلته تحتاج الذهاب إلى المدينة للحصول على غذائها والحقيقة أنه عندما أراد بناء منزل لأبيه قام وأصغاره بالذهاب إلى الغابة لقطع الأخشاب التى يحتاجونها وحفروا التربة لعمل الملاسى الذى يلصق الحواظ.

إن أول عهد بالمدينة كان عندما استدعته حكومة الاستعمار للعمل خلال الحرب العالمية الأولى مع كل الشبان المتاح استدعاهم من أجل كسب الحرب وتعرف فى العاصمة على آخرين من الأفارقة الذين سعوا لكسب عيشهم بأجر على النمط الأوروبى وبعدما مكث فى المدينة وهجر الريف وعندما ولدت أنا سنة ١٩٥٠ كان هو قد أصبح شخص أفعال ناجح ولم يكن كل المهاجرين للمدينة يتمتعون بالحق نفسه فقد قل أظهم عمالا بأجر لا يكاد يغطيهم للحياة كما أن الزراعات التى تركوها وراءهم الدثرت لأنه لم يعد هناك من يزرع.

لقد قل المال هكذا حتى نهاية سنة ١٩٧٠ عندما حصلت على أولى درجاتى العلمية من الجامعة وبلغت للتدريس فى مدرسة رفيعة وكان واضحا لى أن كل شبان القرية يتركولها لمرء انتهائهم من المرحلة الإعدادية ونقل عائلاتهم قابعة فى الريف دون مصدر دخل كاف لحياة مناسبة.

إنهم البشر الذين يحسبون كهدف الجماعات الحفاظ على البيئة أو تنظيم الأسرة هذه الجماعات المثقلة التى تقهر بالعقمة الكاذبة التى تؤكد أن أزمة الجوع فى أفريقيا سببها الزيادة السكانية أو الممارسات البيئية غير المسنوية بينما فى القرى الريفية التى لا تستخدم سوى كميات محدودة من الطاقة غير المستعادة مثل الكهرباء أو البترول تلك الطاقة التى

تستهلك أغلبها فى المدن أن هؤلاء البشر الذين يحسبون آمهاتل للسيطرة السكانية يعيش الفرد منهم بمتوسط عمر متوقع لا يزيد عن ٤٨ عاما.

وبمعدل ولجات أطفال ٣٧% هل من العدالة أن نسالهم بعد ذلك أن يندمجوا فى مشاريع تنظيم الأسرة؟

إن المستعمرين الأوائل عندما قرروا أنهم يعرفون ما هو الأفضل للأفارقة كان ذلك الختراض نبوة العنصرية على قاعدة مؤداها أن الأفارقة جهلة وغير أسوياء.

واليوم فهم مازالوا يفكرون بالطريقة نفسها عندما ينظرون فى حل أزمة الطاقة العالمية فالخطط القرية يأخذ على عاتقه البحث عن حلول دون اعتبار للشعب الفقيرة والتفكير الذى حدث لها.

إن الجبهه المبرذولة لوضع استراتيجيات تنظيم الممارسات البيئية يجب أن تتشكل من خلال الشعب التى تأثرت حياتها وهذا لا يعنى دعوة كل فلاح فى جامبيا أو غيره فى الولايات المتحدة الأمريكية للمناقشة حول هذه المواضيع فى مؤتمر دولى ولكن يعنى أن هؤلاء الذين بلا صوت لأسباب اقتصادية واجتماعية تتجاهل كل شيء - هذا الأقوياء - يجب أن يمثلوا ويسمع صولهم ونحن لى ذلك نأخذ كلمة يسوع الذى قال «يوسى للضعفاء» وعندما سوف ندرك النموذج الذى يجب أن نتفذه، إن البيض الأقوياء فى مجتمعاتهم الريحية خارجيا وداخليا يجب أن يتبدوا هذه الدعوة فى انطريق الجديد وفى رؤية ما يتسطق بالسكان والاستهلاك وكل الإشكاليات البيئية التى تعنى مشاركة الأقوياء فى صنع التكبير تجاه هؤلاء الضعدين.

إنه الدواء الناجع الوحيد لعلاج السيطرة والهيمنة والعنصرية. ■

مود يونجى
ت: علاء غنام

الإشارات والتنبهات

ويستطيع دون أى إحساس بالتضامن مع الذين لا يملكون شسراء أى شيء أن يخفضوا الاستهلاك، إن هذا تعميم قد لا يناسب كل البشر، فهناك العديد من القسراء الذين يجدون صعوبة فى الاستهلاك فهم بالكاد يأكلون أو لا يملكون المال لينتاولوا ثلاث وجبات يوميا فى بلدنا حيث تنهم بكثرة الاستهلاك إن المحور الجوهري فى الجدل عن الإفراط فى الاستهلاك والسكان يكمن فى الآتى:

إن الرجل الأبيض فى سببوترته وحيثيته لا يرغب أن نفس طريقته فى الاستهلاك حتى لو تنازحت مع حزمة من الفكر وهم لا يهتمون بالدور الذى ولعبونه فى الحفاظ على فكرنا أو الأساليب المجتمعية الاقتصادية التى تجعل بعض الناس شديدي الفقر بينما الآخرون شديدي الثراء.

إنه من السهولة مكان توجيه اللوم إلى القسراء على فقرهم - هن - محاولة ترشيد وتكوين العادات الفردية الغربية فى الاستهلاك.

إن عمى بصيرة العنصرية والطبقية الواضح عند الأمريكى الأبيض الذى لا يرى الحقيقة بهذه الطريقة لن يساعد فى تخفيف الضغوط والتعب الذى يواجى بين القراء.

مود يونجى
ت: ع . غ

فالغريبيون تاريخيا تبنوا فكرة: بما أنهم أصحاب التكنولوجيا المتقدمة فلهم الحق فى استغلال الأماكن الأخرى على الأرض لمساندتهم ومثلا الأوروبيون يلقون بمخلفاتهم (زبالتهم) إلى جامبيا باعتبارها أقل تحضرا ونظافة. والشعب هناك ليس لديه أدنى فكرة عما يحدث والواقع أنه إذا لم يكن هناك قيمة للبشر فلن يعطوا أى اعتبار للمشاكل البيئية التى تواجه البشرية، إن الزيادة لا تعد مشكلة لدينا كما فى بعض بلدان العالم الأخرى ونحن لا ن فكر فيها بالطريقة نفسها إنهم لا يفكرون بإشراك الشعوب فى المناقشة بالذات أصحاب المشكلة فى العالم، إنه الأسلوب القديم لنفسه، يصدون من الخارج ما هى المشكلة ويرسمون من الخارج للتعامل معها ولا يسألون أصحابها مدى ملاءمتها لديهم! إن شعوب العالم والناس لانهتم بمصطلحات مثل (زيادة الإيجاب) وكثرة المواليد فى المقام الأول يأتى معدل الوفيات المرتفع بين المواليد مما يضطرهم لكثرة الإيجاب حتى تتمتع العائلة وتساعد فى العمل والقيام بالأدوار اللازمة بسبب الزعاجهم من معدل - الوفيات العالى .

إن بعض مناقشتهم عن الزيادة السكانية تكمن فى شعورهم بالخوف والتهديد القادم من الجنوب الذى سيحد من مميزاتهم وربما يستولى على العالم كله تكمن العنصرية فى هذه الرؤية وهى لا ترجع لضيق العالم بسكانه بقدر ما ترجع إلى مفهوم : قد لا أكون قادرا على الحفاظ على مستوى معيشتى بالطريقة التى تعودت عليها .

إن الرؤية التحليلية لزيادة الاستهلاك توضح أن شرائح الطبقة المتوسطة العليا هى التى تملك خياران تشتري أولا تشتري

طبيعة القمر والملونين، النوع. الطبقة، وقداسة الهيمنة

فلم كاترين جيك / أستاذ الدراسات الأفروأمريكية بجامعة ميرسير باكون جورجيا العنصرية حامل مؤثر فى كيفية التعامل مع المواضيع السياسية. إن الوضع الأمريكى تجاه الملونين وشعوب البلاد النامية - غالبا - ما يخطئ بمفاهيم مواجهة المشكلة البيئية ويمكن الوضع الأمريكى فى أن يصعوبا بالذات ليس لها قيمة كما أن رؤية العالم المتقدم - غالبا - لاتأخذ الشعوب صاحبة القضية فى اعتبارها وتبدأ تسالالاتهم كالأنى: ماهو المفيد لنا؟ كيف لتدخل فى الحديث فى مكان ما؟ ولا يطرح - أبدا - تساؤل مثل: كيف تتأثر الشعوب الفقيرة بذلك؟

إن حركة الأمريكيين عبر التاريخ تهدف دائما إلى إخضاع الطبيعة والهيمنة على المخلوقات التى يصعبون أنها أقل بشرية! كما أن البيض غالبا ما يتناسون أن الملونين ليسوا من عطايا الرب التى لهم الحق فى الهيمنة عليها، هذا ما يتناسونه - أو ربما لم يتعلموه أبدا.

إن فكرة الفقر والهيمنة تجاه الملونيين أصبحت هى المعيار فى أمثلة عديدة

بريطانيا

شهادة صادقة عن عصر الإكاذيب والفوضى ودراما القتل المستمر

قليرة الثانية يحصل المخرج
البرنسي السلمي أمير كوستوريتشا
على جائزة مهرجان كان الكبرى، السعفة
الذهبية، عن فيلمه اللطيف «أندر جروند» UN-
DERGROUND (أو تحت الأرض)، فبعد
سبق أن حصل عليها عن فيلمه «عندما كان
أبي في رحلة عمل» عام ١٩٨٥، أيضاً حصل
على جائزة الإخراج في كان ١٩٨٤ عن فيلم
«زمن الفوج». وهكذا يحقق كوستوريتشا وهو
بعد في الأربعين من عمره، ما لم يحققه كبار
السينمائيين في العالم، صانعاً مجوده الشخصى
كفنان سينمائي من الطراز الأول.

يشق كوستوريتشا بفيلمه الجديد، بغض
النظر عن الجائزة والتقدير الدولى، أن السينما
لا تزال الفن الأكثر تعبيراً عن العصر، وأن فن
الفيلم هو أكثر الفنون قدرة على تجسيد لوحة
الزمان والتعبير عما يجيش في صدره من
غضب وحسب ويحذر وعنف وقسوة ورقة تصل
إلى حد الشكافية الشاعرية في أن «أولاً
مثل «أندر جروند» ليس فقط شهادة لصانعه،
بل وانتصار للفن التعبيري من خلال السينما. في
هذا الفيلم الجديد تطوع للأدوات الفنية من
أثر لا شك فيه بفنون المسرح والأوبرا والفن
الشعبي والموسيقى، لكن هذه الفنون جميعها
تدور داخل الخصوصية الفردية للفيلم،
فتتحقق السينما الفاصلة التي لا تشبه فناً آخر
ولا يمكن الاستمتاع بها سوى في كليتها
ومشاهدها.

ميزة فيلم كوستوريتشا الكبرى أنه عمل لا
شبه له في السينما العالمية. إنه قد يبدو حقاً
متشابهاً في أحد جوانبه مع بعض ما صنعه

فيلينى، في سخرية الحادة وروح المرحه
التي تتلف موضوعه الجشع القاسى، لكن
«أندر جروند» يتميز أولاً وأساساً إلى سينما
كوستوريتشا نفسه، أين ثقافته وعصره، وأدوره
الذى جعله لا يستطيع التناك من أسر التيارات
التي نشأ عليها، بمشاكلها المستصعبه وعنفها
الذى جعلها تعيش طوال نصف قرن، مأساة
من نوع قريب. وهذا تحديك ما يصبر عنه
الفيلم من خلال دراماه الهائلة التي تتشقق
ثلاث ساعات كاملة، لا تتوقف خلالها
الموسيقى الفجائية المتوحشة أبداً، حتى لتبدو
كما لو كانت تدفع الممثلين إلى الرضخ كما
لو كانوا لاعبين يشاركون في مارتون طويل
بطول كوكبي الأرض نفسه، أو مخرجين في
سوركا، مدفوعين دفلاً إلى الاستمرار في تقديم
استعراضاتهم القريبه أمام نظارة قساة وظلمون
المزيد والعزير حتى النهاية... إلخ.

بردى الفيلم قصة «ولد كان اسمه
يوغوسلافيا»، عاش أذى كبيرة منذ ما قبل
ولادته إلى يومنا هذا. ونتيجة لهذه الأذى،
استمررت طوال نصف قرن عمليات الفش
والتدنيس والضحك على الناس، وتواصلت
عمليات قتل الإنسان لأخيه الإنسان تحت شتى
البربريات، في دراما دموية عتيقة لا مثيل
لها، لا تزال حتى اليوم مستمرة أمام أنظار
العالم بأسره دون أن ينك لها فعلاً بولفها.

في الفيلم خمس شخصيات رئيسية، لكن
الصرار كله يتركز حول شخصيتين: ساركو
وبلاكي، ربما كمعادل للصراع الشهير بين
كاهيلين ومايبل دون أن يكونا شقيقتين
بالتسوية، ودون أن يكونا معاديتين لبعض
والشر على نحو تبسيطى. وإضافة إلى هؤلاء
الاثنتين هناك نثاليا، المغتربة الصماء التي
يحسب الاثنان ويتشاما كل منهما لنفسه،
وهناك أيضاً إيفان شقيق ساركو، وجوفان ابن
بلاكي، أى الفيلم مع تساقط القلائل الفارزة
فوق بيلارد عام ١٩٤١، ويتنهي بالحرب لا
تزال دائرة بين كل الأطراف في يوغوسلافيا
عام ١٩٩١، وكلهم مسئولون عنها كما يشير
الفيلم بوضوح موجهاً إدانته للجميع على
السواء.

وبين البداية والنهاية، يموت البعض
ويعيش البعض الآخر، لكن الجميع يظهرين
سجوداً في النهاية يحتفلون ويقرعون ويهللون
غير عابثين بما يدور بينهم من قتل وسك
دماء. بل إن قطعة الأرض الصغيرة النائية
التي يقفون عليها، تتصلصن عن الأرض
وتتدحرج بعدد كجزيرة منزلة في مياه البحر
الأدرياتيكي، إيذاناً بالمصير الذى انتهت إليه
يوغوسلافيا التي تفرق في بحر هائل من
الأكاذيب. وثلك الأكاذيب كانت دائماً هناك
منذ البداية كما سنرى.

يستقل الصديقان ساركو وبلاكي الغزو
النازى لبلدهم فيقومون بالسرقة والنهب ويهرب
بيلهما ساركو بذكائه الحاد ووجه الشعبى
ولزعتة الانتهازية النفعية، أكثر من بلاكى
الطغولى الوجه، الذى يهرب أفعاله للشكليات
معتبراً نفسه روبين هود، يسرق من الأغنياء
لكى يعمل لها الهدايا الشبية، فكثما تطفش
عليه الضابط النازى الذى يمتصها الإحساس
بالحمية. وهو اختار واضح يكسب انتهازيتها
التي تتلق مع الانتهازية ساركو.

يتمدد الرجلان في المساومة السرية
للنازية مع الاستمرار في القيام بأعمال
السرقة وتجارة الحرب، ويشارك ساركو في
الاجتماعات السرية للحزب الشيوعى التي
تتعدت تحت الأرض في ألبية سرية، ويعلم
بتخيلة مجموعة من رجال المقاومة في القبر
الكبير تحت منزل جده، لكن يصنموا الأسلحة
لمقاومة النازيين، أما إيفان، الشقيق الأصغر
لهماركو فهو شاب مصاب بمرض التأتأة، يعمل
في حديقة الحيوانات في المدينة، ويعمل
صادقة خاصة مع فرد من فصيلة الشمبانزى.
ومع القصف الألماني العنيف تصاب الحديقة.
ويقترب القذائف الأقفاص وتهرب الحيوانات
بينما القلائل تتساقط حولها في مشهد أقرب
إلى مشهد الهجوم الأرضى الذى تصفه
الأعمال الأدبية. ويبدأ إيفان أيضاً مع قرده
المحبب إلى السلاح تحت الأرض، مع قيسرا
زوجة بلاكى التي سرعان ما صوت أثناء
الزواج من نثاليا، لكن نثاليا ترفض وتتصادى
في علاقتها مع الضابط النازى فرانز.
بلاكى واختطافها، ويطلق الرصاص على
فرانز، لكنه لا يصب بل ويطلق ببلاكى ويقتل
عليه ويقوم بتعذيبه وتعذيباً وحشياً، غير أن
ساركو ينقذه بعد أن تغلى في زق طيب،
ويقوم ساركو بإخفاء بلاكى مع الآخرين في
القبر، ويخطط للاستيلاء على قلب نثاليا
لنفسه. وفى عام ١٩٤٤ يبدأ قصف الحظاظ
للمدينة فيدمرون ما أبقى عليه النازيون، ثم
تنتهى الحرب. لكن ساركو يومه الرجال
الشكبيين أن الحرب لا تزال مستمرة وأنها
في الحقيقة انتهت لصالح الألمان، عن طريق
إذاعة بيانات مزورة بالراديو عن انتصارات
النازيين داخل القبر، لكن يضمن بقاها بعداً
عن السلام، تحت الأرض، ويضمن بالتالى
إبقاء بلاكى المتهور الأحمق عن طريقه.

النظام الجديد

ويستمر الوضع على ذلك نحو لمدة
خمس عشر عاماً، تتغير خلالها يوغوسلافيا،
وتبرز شخصية توشو كيتشيتاكو لا يقل له

الإشارات والتنبهات

إنجازاته بعد موته في أوائل الثمانينيات، بل ويحصل ماركو بظهور في إحدى الصور الفوتوغرافية إلى جوار كوت.

الكتاب في فيلم «أند جرون»، يتم التعبير عنه بشكل مادي تماماً يصل في لحظات كثيرة إلى المباشرة والتسوية وإمادية الصنف في تصوير نتائجها التي تتجسد في القتل والقتل المتبادل وبسلك الدماء على الأرض البوغوسلافية. لكنها لمعت بالتأكيد مادية ماركس العقلانية ذات الأبعاد الطبيعية، بل مادية باكونين القوضوية الرافضة لكل الأطراف والتي تدبى الجميع وتضمهم بالشر. وتتلقى القوضوية الفكرية هنا فكرة سارتر عن الجحيم لكن دون البطل الوجودي الذي ودلغ الزمن. ربما كانت الشخصية الوحيدة البريئة في الفيلم كما يقول كوستوريتشا هي شخصية إيفان الحالم الأقرب إلى الأطفال في حبه للحيوانات، لكنه مع الأسف لا ينبغ دور كبير في تلك الدراما الهائلة، بل يظل إلى حد كبير على الهامش، ربما أيضاً تأكيداً على عزله الوجودية.

ولا يكف كوستوريتشا في فيلمه استلهاماته من الماركسية والوجودية والفوضوية وريوده على في الوقت نفسه، ويستلهم أيضاً من الفرويدية في علم النفس، والتعبية الفلسفية، والتكافؤية والتشبيحية والعنف في المسرح. وهو يستخدمها كلها في وضع ملامح شخصيات فيلمه. وعلى الرغم من قسامة الفيلم وسوداريته، فإنه يشع بروح كوستوبدا والمرح والسفرية، حتى نبدو لنا كما لو أننا نشاهد إحدى الهزات الشهيرة من مسرح موليير، لكن في قالب أقرب إلى السريالية كمدب فني. إنها سريالية هذا العالم الذي يحيا طوال نصف قرن سلسة من الأكاذيب، ينام ويصوم عليه حتى إنها تصبح بمثابة غذائه اليومي.

تقول إننا في بداية الفيلم وهو يحدثها عن الحب: إننا نكتب بطريقة جميلة للغاية! وفي الفيلم تصوير كاريكاتوري فاضح للأيديولوجية التي تكمن عبادة الفكرة دون رؤية الواقع، كما في شخصية «بلاكي» من ثم تقديم دور الشر أو تقديم الشر لنفسه الذي يصبح هوالتشبيحيست ألي للخدمة الأيديولوجية، مع إكثار الذات. إن بلاكي الذي يرفض حتى بعد عرجه من تحت الأرض أن يصدق أن الحرب انتهت هو عبد الأيديولوجيا التي دولها يتلاشى إلى عدم وبصوت. ■

أمير العمري

بلاكي ويعلم بحقيقة الكتلن قبكي بحارة حييته تتألبا. ويعود بلاكي مع مجموعة من رفائقه الذين يتولى حمايتهم، بعد ثلاثين سنة إلى القبر القديم المهجور، ويتم صرته إليه الذي يأتيه عبر القنات التحت أرضية، سابحا إلى أن يصل إلى بقعة ثانية فوق الأرض. ويجمع عليها كل الذين عرفهم في الماضي والحاضر، الأصدقاء والأعداء بما فيهم ماركو وتاليا، والجميع يرأس ويقف إلى أن تكشف بهم الجزيرون بعيداً. ويكتفى واحد من أكثر الأفلام جرأة وبلاغة في التعبير البصري والفني.

هذا فيلم عن التعذب عندما يتأصل داخل النفس البشرية ويصبح جزءاً ملازماً وأصيلاً في داخلها، مدمراً صاحبه والآخرين من حوله. وفي مشاهد عديدة من الفيلم هناك أكاذيب وأكاذيب مضادة. أولها أكاذيب ماركو وب تاليا، وهو في الحقيقة يشبهها ويريد أن يتولى عليها لنفسه شكلاً لأنانيته الشخصية تجاه صديقه بلاكي. وهناك أكاذيب بلاكي لنفسه على زوجته بشأن علاقته بتاليا، وكذبه على تاليا وعلى نفسه عندما يتحدث عن الحب بينما يريد بها هو تحت ضغط الشهوة المجرمة أيضاً. وهناك أكاذيب تاليا على الجميع: فرائز وبلاكي وماركو، الذين توهمهم جميعاً بالحب بينما لا يحب هي أحد منهم، بل تبس نفسها أولاً وأخيراً.

وهناك الكذبة الأكبر من جانب ماركو على صديقه والآخرين عندما يرفضهم أن الحرب ما زالت مستمرة حتى يدفعهم إلى الأبد تحت الأرض. وهناك كذبة النظام السياسي العام على الجميع بأنه يصنع الخير والتقدم والحرية والديمقراطية، ويحقق لهم السعادة ويرفع صورة بوغوسلافيا عالياً بين الشعوب، بينما الحقيقة أن الناس يمضون معاناة هائلة، تتدهور بهم الحياة بينما يتباهى كوت مع زواره وأنجازاته. وهناك أخيراً كذب الناس على أنفسهم وإيهام أنفسهم بأنهم يعيشون في سعادة تحت الأرض - إشارة إلى القبر الأكبر الذي يعيش فيه الجميع - بعيدون عن المشاكل، راضين بما يتناولونه من فساتين الطعام الذي يأتيهم به ماركو، الذي يسن اعتباره معادلاً درامياً لتيتو، فهو أحد رجاله المقربين بل وصديق شخصي للزعيم كما يتردد طوال الفيلم.

الجحيم الأرضي

يستخدم كوستوريتشا في فيلمه الغريب هذا مشاهد تسجيلية لاستقبالات تيتو واحتفالاته، كما يستخدم مشاهد تسجيلية

غبار، ويبرز أيضاً ماركو في ظل النظام الجديد باعتباره شيوهياً مسلحاً ورجلاً من رجال القامرية، ويصبح مع تاليا من الذين تعذبهم الجماهير. أما بلاكي، فيصنع منه ماركو بظلا في الطار الذي العام وريمن من رموز القامرية مرموفاً الجميع أنه مات في إحدى عمليات القامرية، بل ويقتل السلطات صنع فيلم عن بطولاته أثناء الحرب. ويستمر الآخرون في المعيش تحت الأرض في سعادة تمت وهم أنهم هكذا يعيشون بعيداً عن التهديد والخطر، يستمرون في صنع الأسلحة استعداداً لشن حرب مقاومة شاملة، ويصنعون نهاية كمبردة، بل ويلعبون حفلاً لتزيين جوفان ابن بلاكي من هولينا. وأثناء الفصل الذي يحضره ماركو وتاليا، وفي لحظة ثالثة، تعترف تاليا لبلاكي بجهلها ماركو، وتكلمه على حقيقة خيانة ماركو له. ويواجه بلاكي صديقه بالحقيقة ويؤكد له مسدساً للقتل، لكن ماركو يثقل الأثار على ساقه لكي يظل على قيد الحياة، ويظهر صوت الطغلات القردة الذي تشكل الدبابة ليوثق للذائق من على الدبابة مسلحاً مسدس القنبر. ويغضب بلاكي مع ابنه، ويحبيلان السلاح، ويقتل حلاً لتزيين جوفان ابن مسدات وإضاعة، ويضع بلاكي بينهم فرائز الضابط الثاني دون أن يدرك أنه مجرمة مثل يكرم بالدور في فيلم عن بطولات بلاكي لنفسه أثناء الحرب، فينطق النار على مثل دور الثاني وعلى المثل الذي يقوم بدوره هو نفسه، ويظهر الفراق بظلاله العشوائية على ظالم العامين بالفيلم.

ولفوق أرض القبر، يدرك ماركو أن الحياة انتهت، فيجرح البنت ويهدم القبر ويهرب الاثنان عبر شبكة القنات السرية التي تربط بين عواصم أوروبا، ويسرق جوفان خلال سباحته في الدواب مطاردة شيخ عروسه الوهمي، وتكفيش الشرطة على بلاكي.

الحقيقة والفيل

وفي مسحة نسية عام 1991، يعلم إيفان بحقيقة خيانة شقيقه لئله الممثل بوغوسلافيا، وعن طريق الشبكة القديمة من القنات السرية تحت أرضية يعود إلى مولفونجا حيث ترى بلاكي وقود وحده من القنات الخاصة. وفي إحدى القنات المدمرة يشاهد إيفان شقيقه ماركو الذي أصبح معقداً لكنه لا يزال يمارس التجارة (الفدرات والسلاح، ويبيع إلى كل المصالح المتصارعة في البلد، فيكتف عن يشره بمصاه إلى أن يتصور أنه قتله، فيسارع إلى حرق نفسه على شجرة قريبة إلا أن ضابطاً متجولاً من فصل آخر هو الذي يلقى حياة ماركو وتاليا ويحرق جثثهما، وهنا يصل

الغلاف الأخير
كارل ماركس
بريشة الفنان: مكرم حنين

